

إِذَا نَزَلَ الْقُرْآنُ فَسُجِّدُوا
عَنْ مَشْكَاتٍ

مَسِيرَ الشُّبُوحِ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُحِبِّ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمُتَوَفَّى ١١١٩ هـ

إعداد وترتيب
محمَّد أنور البرفساني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري تاؤن كراتشي



Banuri
بنوري

www.islaminisight.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ

فَمَا يَكْفُرُ لِمُبَاشِّرَاتِهِ

إِذَا نَزَلَ الْقُرْآنُ فَسُجِّدُوا
عَزَّ وَجَلَّ

مُسْلِمًا لِلَّهِ
وَلِلرَّسُولِ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُحِبِّ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمُتَوَفَّى ١١١٩ هـ

إعداد وترتيب

محمَّد أنور البقاعي

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامه يوسف بنوري تاون كراتشي



Banuri
بنوري

www.islaminsight.org

جميع الحقوق محفوظة للناشر

2004

Email: umaranwer@gmail.com

Cell: +923333900441

مقدمة الشارح

الحمد لله الملك القدوس السلام ، المؤمن المهيمن العزيز الجبار ، الخالق البارئ المصور القادر القوي الواحد القهار ، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ، وعلماء أمته الأخيار ، مادام الليل والنهار .
 أما بعد : فإن الله تعالى جعل الشريعة الغراء دستورا صالحا لكل زمان ومكان ، بما أودع فيها من قابلية للتطور - بشروطه المخصوصة وقيوده المعتبرة - و جعل تشريعاتها من القوة والصلاح ما يمتدحى به الأزمنة والأمكنة ، وهذا هو الشر الذي جعل شريعتنا باقية على مر العصور ، صالحة لتنظيم شئون المجتمعات ، مهما تبدلت الظروف والأحوال والمجاهات .

أوليس هذا أدل على أن الشريعة الإسلامية خاضت ميادين الحياة على اختلاف أنواعها بنجاح تام مئات السنين في ظروف متفاوتة متباعدة ، وتجارب شديدة عديدة ، ووضيقت في بوتقة الاختبار ، وخرجت ظافرة ناجحة بعد أن تفوقت في مختلف الأجواء والعصور ، و لا شك أن العلم الذي ينير السبيل لكيفية استنباط الأحكام وتطبيقها على المسائل الفرعية التي تواجه الناس في أمورهم ، هو علم (أصول الفقه) العلم الذي به تعرف الأدلة ، والمصادر التي يرتكز عليها التشريع ، ويبنى عليها الأحكام ، فكان جديرا به أن يكون في الذروة العليا والدرجة التي لا يدانيه فيها علم من

وذلك لأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة - على ما اقتضته حكمته تعالى - محدودة ومقصورة، وضرورات الحياة وحاجات الناس غير محدودة وبلا نهاية ، إذ من طبيعة الأحداث أنها ليست أزلية غير متغيرة ، بل من خواصها التغير والتجدد، فقد تطرأ في المجتمع الإنساني من الحوادث والوقائع ما لم يكن عهد بها بالأمس ، ولاتزال تتغير الأوضاع والأحوال ، وتقع حوادث جديدة تتطلب من العلماء إصدار حكم شرعي مناسب لها ، وبيان أحكامها من قواعد النصوص ومقاصد الشريعة ، فلوقوفوا أمام تلك الحوادث مكتوفة الأيدي للزم منه الحكم على الشريعة الإسلامية بالجود والتأخر عن تلبية حاجات الناس ، وبالضيق عن إيفاء حاجات المجتمعات البشرية على اختلاف مستوياتها ، وحاشاها عن ذلك .

فلذا لابد لمعالجة تلك المشكلة من اللجوء إلى "أصول الفقه" وممارسة قواعده ، ليتمكن مواجهة الحياة بكل قوة وشجاعة وثبات ، وذلك بتطبيق أحكام شريعتنا الخالدة الكافية لكل جديد وتغير ، ولكل بلد وعصر .

وقد قضى ذلك الوطر الشرعي علماء نا السابقون المخلصون بمناهجهم الموضوعية المختارة ، وواصلوا ليلهم بنهارهم حتى استطاعوا أن يهيئوا لنا تراثاً عظيماً ، وبحوراً زاخرة ، يمكن بالفحص فيها استعراج درر صافية لامعة ، وجديرة بالإعجاب .

وكان من جملة ذلك التراث أو الدرر كتاب "المسلم" لصاحب "السلم" النظار المتكلم الفيلسوف المنطقي الأصولي محب الله البهاري الهندي (المتوفى ١١١٩ هـ) ولهذا الكتاب أسلوب عجيب ، وتعبير غريب ، جاء بعبارات كلامية ، وتعبيرات منطقية ، فاختار الإيجاز ، ورجح الإعجاز ، وبدأ كتابه بالحقيقة والمجاز (الوجود الحقيقي والمجازي) ومع ذلك هو من الكتب المؤلفة على الجمع بين الطريقتين المتداولتين ، فإنه من المعروف أن لعلماء الأصول ومصنفي أصول الفقه ثلاث طرق في التأليف :

١- طريقة المتكلمين : وهي الطريقة التي يتوجه أصحابها نحو تحرير المسائل وتقرير القواعد بنائاً على المبادئ المنطقية والكلامية ، وإقامة الأدلة من تلك المبادئ ،

مجردة عن الفروع الفقهية ، بل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام ، ولذلك سميت تلك الطريقة بطريقة المتكلمين ، ومن ذلك يقول عبيد الله البخاري في مقدمة "توضيحه" : "وعلى قواعد المعقول تأسيسه".

٢- طريقة الفقهاء : وهي الطريقة التي يهتم أصحابها بالفروع والجزيئات الفقهية ، ويتوجهون لخدمتها ، وذلك بتقريرهم القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية ، يحسبون أن تلك القواعد هي التي لاحظها الأئمة عند ما فرعوا تلك الفروع على أصولها ، حتى إذا وجدوا قاعدة تخالف تلك الفروع المقررة ، يمتهدون في تشكيلها بالشكل الذي يناسب تلك القواعد ؛ ولهذا سميت تلك الطريقة بطريقة الفقهاء أو طريقة الحنفية.

٣- وهذا طريقة ثالثة : جامعة بين الطريقتين الأوليين ، فـ "المسلم" الذي عرف بـ "مسلم الثبوت" من القسم الثالث ، كما يقول المحب نفسه : "ويحتوي (كتابي هذا) على طريقتي الحنفية (طريقة الفقهاء) والشافعية (طريقة المتكلمين)". (١)

ومن الكتب الجامعة بين الطريقتين "التوضيح" شرح "التفريح" لعبيد الله البخاري وحاشيته "التلويح" للتفتازاني و"تحرير الأصول" لابن الهمام ، وشرحه "الظهير والتحبير" لابن أمير الحاج ، و"بديع النظام" للساعاتي.

فلمسلم حواشٍ وشروح ، وعليه تعليقات قديمة وحديثة ، ومن تعليقاته الجديدة في عصرنا وشروحه العجيبة النادرة "أمالي" شيخ الأصول وإمام المعقول الأستاذ الكبير الشيخ محان بهادر المارتونكي السواتي ، (المتوفى ١٩٧٦ هـ) رحمه الله رحمه واسعة ، وكان "الأمالي" بلغة شعبه (البشتو) وتلك الأمالي من أسهل تعليقاته ، وأجمعها ، وأضعفها ، وأكثرها حلاً لمفصلات الكتاب ومعتقداته ، فإن البهاري - بما أن كتابه جامع بين الطريقتين المعروفتين - قد استخدم الأسلوب الكلامي والمنطقي والملاغي ، مغفراً أكثر كلام الأصوليين في تعريفاته ، وتعبيراته ، فصار كتابه من أصعب

(١) اقتبست "المقدمة" بتغيير يسير إلى هنا من أنوار مقدمة "تعليق" فضيلة الدكتور عبد الرحيم فيروز الهروي على كتاب "تقرير الأصول وأدلة الشرع".

كتب أصول الفقه، حتى عجز الدارسون، بل المدرسون عن فهم أكثر عباراته، وحل عامة مشكلاته، إلا الراسخون في علم الأصول، والعلوم التي استعان بها المصنف في تأليف كتابه، فمن هذه الجهة صار إملأ أستاذنا الأجل من أحسن الأمالي وأجل التعليقات المتداولة.

وبما أتي درست على الشيخ "المرصد الأول" من "شرح المواقف" للسيد الجرجاني، مع تعليقاته الصعبة الموجزة للسيد الزاهد الهروي سنة ١٣٩٢ للهجرة بدار العلوم الحقلانية (سيدو شريف) المطابق لسنة ١٩٦٩ م، فأحببت الاستفادة من أمالي الشيخ، والإفادة لطلاب علم الأصول، ومن ثم شمرت عن ساق الجدل لشرح "مسلم الثبوت" شرحاً جديداً سهلاً قريب التناول، ويسر التداول، فجعلت إملآت الشيخ أساساً لعملي هذا، وشرعت الشرح باستعانة الله وتوفيقه.

المنايع التي استقيت منها

- ١- تعليق المصنف نفسه الذي يذكر في اختتام كلامه كلمة "منه" بدل كلمة "له"، لأنه في الإحالة يقال: وهذا الكتاب لفلان أو هذه المقالة لفلان، ولا يقال من فلان.
- ٢- "التوضيح" شرح "التفحيح" كلاهما لعبيد الله البخاري.
- ٣- وحاشية "التلويح على التوضيح" للفتناراني العلامة.
- ٤- شرح عبدالحق الخيزر آبادي على "المسلم".
- ٥- كشف المبهم عن "المسلم".
- ٦- "فوائح الرحموت" شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم اللكنوي.
- ٧- "نقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع" للإمام أبي زيد الدهوسي.
- ٨- "أمالي" الشيخ بختان بهادر المارتونكي.
- ٩- "تحرير الأصول" لابن الهمام صاحب "فتح القدير" شرح هداية المرغيناني.
- ١٠- شرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج.
- ١١- "سلم العلوم" لصاحب "المسلم".

عملي في هذا الشرح

- ١- التصريح بالعبارات والقيودات التي اعتبرها المصنف في المتن تقديراً ولم يذكرها، صرحت بها بين القوسين.
- ٢- شرح العبارات المغلفة والتراكيب المعقدة.
- ٣- وضع العناوين لكل تعريف ومسألة.
- ٤- ذكر التمهيد أو المقدمة لتسهيل الباحث المشكلة.
- ٥- توضيح الاصطلاحات التي استخدمها المصنف.
- ٦- تلخيص الباحث الطويلة.
- ٧- ذكر الأمثلة التي لا بد منها في توضيح القواعد.
- ٨- ذكر الترجمة للمسائل المهمة التي ذكرها المصنف.
- ٩- تعيين المبادي الكلامية والمنطقية.
- ١٠- تعيين الأبواب في المبادي الفقهية.

وكتبه بمنزله في عبارة الجامعة

محمد أنور الهندحشاني

جامعة العلوم الإسلامية

سلامة بنوري تاون كراتشي

ل ١٤٣٠-١١-٢٩

الحمد لله الذي نزل الآيات، وأرسل البينات، فطلع الدين، وطبع
اليقين، ربنا لك الحقيقة حقاً، وكل نَجَاز، أعنة المبادئ بيدك، ولك
الأمر تحقيقاً، وكل نَجَاز، ونواصي المقاصد مفوضة إليك، فأنت
المستعان وعليك التكلان

بدأ المصنف - رحمه الله - كتابه بحمد الله بعد الابتداء بالتسمية لوجهين: موافقة
كتاب الله تعالى (القرآن الحكيم)؛ حيث وقع في أوله ((الحمد لله رب العلمين))،
والامتنال بحديث سيد المرسلين "كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر".

الحمد في اللغة: هو الوصف بالجسميل الاختياري على وجه التعظيم والتعجيل،
والحمد بهذا المعنى مرادف للمدح.

لكن المصنف اختار لفظ "الحمد" دون المدح؛ لأن المذكور في كتاب الله، وفي
الحديث الوارد في الابتداء هو لفظ "الحمد" لا المدح، وكذلك في الحديث الوارد في
الشفاعة الكبرى جاء لفظ "الحمد" وفيه "ثم يفتح الله علي من محامده، وحسن الثناء
عليه شيئاً لم يفتح على أحد قبلي، أي بعد أن أقع ساجداً عند الله، ثم يقال "يا محمد ارفع
رأسك سل تعطه واشفع تشفع".

والوجه الآخر أن الاختيار شرط في الحمد دون المدح، كما أشير إليه، فلهذه الوجوه، رجح المصنف الحمد على المدح.

فالحمد مصدر فعل متعد وله احتمالات ستة: وهناك احتمال سابع، وهو اعتباري ليس له وجود في الخارج.

١- الأول: أن يكون مصدراً معلوماً، وهو الذي يعبر عنه بالثناء

٢- والثاني: أن يكون مصدراً مجهولاً، ويعبر عنه بالثني عليه

٣- والثالث: أن يكون مصدراً مبيهاً للفاعل، ويعبر عنه بالحمدية

٤- والرابع: أن يكون مصدراً مبيهاً للمفعول ويعبر عنه بالمحمودية، وبين المصدر المعلوم والمصدر المبني للفاعل تلام أي أحدهما يستلزم الآخر، وكذلك بين المصدر المجهول والمصدر المبني للمفعول حيث يستلزم أحدهما الآخر.

٥- الخامس: أن يكون حاصلاً بالمصدر المعلوم، وله معنيان:

الأول أن يكون قابلاً للنسبة إلى الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للفاعل من صدور الفعل (المصدر) عنه، كالهيئة الحاصلة للأكل بعد الأكل وللضرب بعد الضرب

٦- والسادس: أن يكون حاصلاً بالمصدر المجهول، وله أيضاً مفهومان

الأول أن يكون قابلاً للنسبة إلى نائب الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل.

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للمضروب، بعد وقوع الضرب عليه أو للشيء المأكول، الباقي بفضه بعد الأكل منه.

ولكن يقول بحر العلوم في شرحه على "مسلم العلوم": إنه (أي الحاصل بالمصدر) أمر اعتباري، تابع لاعتبار المعتبر، فهو قد يعتبر، وقد لا يعتبر، فليس له وجود مستقل.

وكلام بحر العلوم خطأ، لأن الحاصل بالمصدر بتوعيه (المعلوم والمجهول) بعد رعاية فعله، العامل عبارة عن جملة ثنائية (أو جملة شكرية)، فتلك الجملة الثنائية موجودة في نفس الأمر، وصادق على ثنائته تعالى، وكذلك الجملة الشكرية، فمن حيث تتعلق

بأنه، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المعلوم، ومن حيث تعلقه (وقوعه) على المفعول به، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المجهول

والحاصل بالمصدر المعلوم، والحاصل بالمصدر المجهول في الحقيقة شيء واحد، يكون به حيثان مختلفتان، ويعبر عنه بالهيئة الخاصة، إما لتفاعل وإما للمفعول

٦ وأما الاحتمال السابع، وهو القدر المشترك، فهو نسبة إضافية بين معلوم ومجهول من المصدرين، فليس لها وجود مستقل

قوله "نزل الآيات" إذا كان قوله "نزل" بالتشديد، فمعناه يروى لأيات نجماً نجماً، وتدرجاً، وإذا كان "أرسل" فمعناه البرول دفعة واحدة، ومرة واحدة، فأرسل باعتبار البرول من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ونزل باعتبار البرول من السماء الدنيا إلى الأرض، بقدر الحاجة، وحسب مقتضى الحال

قوله الآيات جمع آية، وهي في اللغة تأتي بمعنى مطلق للعلامة، وفي الاصطلاح: هي قطعة من كلام الله، لها مبدأ ومتهى تتعلق بها صحة الصلاة والإعجاز

والمناسبة بين المعين (اللغوي والاصطلاحي) أن تلك القطعة من كلام الله هي علامة ودليل على صدق رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - وتطلق الآية على ما وقع بين الدائرتين من كلام الله، لأنها علامة فاصلة بين الأئين، والآية أصلها آية، فأبدلت الياء المفتوحة الأولى ألفاً، فصار آية، أو كان أصلها آية، فأبدلت الهمزة الثانية الساكنة ألفاً، أو كان أصلها آية فأبدلت الواو الساكنة ألفاً

قوله . وأرسل البينات البينات جمع بينة، وهي العلامة الواضحة، والمراد بها الدلائل الظاهرة واضحة المفهوم، أو المعجزات الظاهرة، وتطلق البينة على الرسول ﷺ أيضاً، ولكن تأتي عنه صيغة الجمع (البينات) كما في قوله تعالى ﴿حق تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة﴾ أو المراد بها هنا المعجزات ويقال للمعجزة . البينة لأن بها تظهر حقيقة الرسالة ويعجز غير الرسول عن الإيمان بمثلها فيتصحح بها الحق

قوله: فطلع الدين هذا متفرع عن قوله: "نزل الآيات" وإذا كان "طلع" بالتشديد يكون لفظ "الدين" منصوباً، على أنه مفعول طلع، والضمير المستكن في طلع، يرجع إلى

الله فاعنه، وإذا كان بالتخفيف فلفظ "أندس" مرفوع عن أنه فاعل "طلع"، وحسبنا يكون مفهوم العبارة فصيح ووضح الدين وظهر أمام أناس يروون الآيات

وعلى الأول معنى الكلام فأوضح الله الدين وأظهره ببول الآيات، فصر كالشمس الصالعة على العالم.

أما قوله: "وَوَطَّحَ الْيَقِينُ" فمتلوع على قوله "وأرسل البينات" لأن ببقمة البرهان وإظهار المعجزة يسطيع ويتقش الإيمان واليقين في قلوب المؤمنين، وكذلك "طبع"، إما بالتشديد وإما بالتخفيف، فعلى الأول يكون لفظ اليقين منصوباً، على أنه مفعول به، وعلى الثاني يكون مرفوعاً بالفاعلية

قوله رنا، منصوب بتقدير حرف النداء "يا"، والمقصود بالنداء هو الكلام الآتي وتقديم إخبار والمجرور (لث) للحصر والاختصاص، بمعنى الوجود الحقيقي الثابت لواقعي، والحقيقة نفس الأمرية الثابتة، إنما يكون في الحقيقة لله تبارك وتعالى، لا لغيره من الموجودات، لأن وجوده بذاته غير مستفاد من الغير، بخلاف وجود غيره من الممكنات، فهو موجود لذاته، وأما وجود غيره من الممكنات في حد ذاته، فهانكة الذات، باطلنة الحقيقة في وقت من الأوقات، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَانَكْ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ دَوَّ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

وكل مجاز وتنوين "كل" عوص عن المضاف إليه المحذوف، أي كل الممكنات وجميعها مجاز، والمجاز يفتح الميم ضد الحقيقة، بمعنى وجود الممكنات وحققها ليست بحقيقية، بل وجودها وجود مجازي مستفاد من الغير، وهو الواجب جل مجده، لأن وجودها وحققها مسوبة إلى جامعها (خالقها)، وليس لها وجود وحقيقة بدون النسبة إلى الخالق تعالى، وإنما ثبت بها الوجود بعد خلق الله إياها؛ لقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ أي معدومين فأوجدكم، وقوله ﷺ: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)).

فائدة: وفي ذكر الحقيقة والمجاز صعة براعة الاستهلال، وهي عبارة عن إيراد ألفاظ في الخطبة والديباجة يبحث في أصل لكتاب عن معانيها وأحكامها، سواء كانت

تلك دعوى مطلوبة في الخطبة أولاً .

قوله ولت الأمر تحقيقاً وكل مجاز وتقديم الحار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص مثل السابق .

وبما كان وجود الممكنات مستغداً ومخلوقاً من الله تعالى فصار الأمر له ، ففي هاتين الفقرتين (لك الحقيقة حقاً ، ولت الأمر تحقيقاً) إشارة إلى قوله تعالى ' (ألا به الخلق والأمر) أي كما أن الإيجاد والخلق له تعالى ، كذلك الأمر والتدبير يكون في الحقيقة له تعالى ، وكل من الممكنات بأمر بعضهم بعضاً ويدبر ويتصرف بإجازتك .

كما أن في ذكر الحقيقة والمجاز براءة الاستهلال ، كذلك في قوله (ولت الأمر) تكون براءة الاستهلال ، إذا أريد بالأمر ما يطلب من العباد من التكليف الشرعية بطريق عموم المجاز ، سواء كان المطلوب ترك الفعل كما في المناهي أو إتيان الفعل كما في الأوامر .

قوله : أحنة : جمع حنان ، والحنان هو لخدم العرس .

قوله : والمبادئ : جمع المبدأ ، والمبدأ ما يحتاج إليه ابتداء ، وفي الاصطلاح : هو ما يتوقف عليه الشيء ، سواء كان التوقف عليه في نفس الأمر ، أي في وجوده أو باعتباره العلم والتعقل ، كالمعروف للمعروف والقياس (الحجة) للنتيجة ، أو كان التوقف عليه لأجل كونه شرطاً ، كالوقت للصلاة ، فالمعروف مبدأ للمعروف والحجة مبدأ للنتيجة ، والوقت مبدأ للصلاة .

قوله : والنواصي : جمع ناصية وهي شمر مقدم الرأس فوق الجبهة .

قوله والمقاصد : جمع مقصود .

ومعنى الكلام أن اختيار حصول المقاصد من المبادئ والآلات مفروض إليك ، وموقوف على فصلك ، إما يكون حصول المعرفة بعد استعمال المعرف ، وعلم النتيجة بعد العلم بمقدمات الحجة إما يكون بعد توفيقك وأمرك وإجازتك ، وترتب المسببات على أسبابها يكون بأمرك واختيارك .

والمراد بالمقاصد، إما المعرفةات والتنازع، لأنها مقاصد بالسسية إلى المعرف والحجة، وإما المراد بها المقاصد العامة من أمور الدنيا والآخرة، وإما المراد بها مقاصد المقاصد الشرعية، كالمقاصد للصحة لأهل السنة والجماعة، وكالأخلاق الحسنة فعلا وإمتدلا، وكالأخلاق السيئة ترك وجتناب، وكالأعمال لصاحبة فعلا، والأعمال السيئة تركا

واختار المصنف في انفرقين صنعة الاستعارة، حيث شبه المبادئ بالفرس على سبيل الاستعارة المكنية، وأثبت لها الأعنة، فهذه استعارة تخيلية، وذكر اليد المناسبة لأخذ الأعنة (اللجام) استعارة ترشيفية

وكذلك في الفقرة الثانية شبه المقاصد برأس الإنسان فهو استعارة بالكناية وأثبت لها النواصي، فهذه استعارة تخيلية، وذكر التفويض الذي هو كناية عن القبض والأخذ استعارة ترشيفية.

قوله : فأنت المستعان . أي إذ كانت الحقيقة (الوجود الحقيقي لواقعي لك) ووجود غيرك مجاز، ومن عندك، وكذلك إذا كان أمر لكون إليك في الحقيقة، وغيرك بأمر ويتصرف بإذنك وإجازتك ، فنستعين بفحصك وتوفيقك وتوكل عليك لا على من سواك .

لهاتان المثلان إما متفرعتان على ماقبلهما من لفقرتين الأوليين، وإما على قوله : أعنة المبادئ ونواصي المقاصد ، والمعنى : بما أن أعنة المبادئ بيدك ونواصي المقاصد مفوض إليك، فنستعينك وتوكل عليك.

وتعريف المبتدأ (أنت) والخير (المستعان) وكذلك تقديم الجار والمجرور (عملك) لتحصر والاختصاص .

وكلام شيخنا الشارح كما يأتي : جملة فأنت المستعان بيان للجملة السابقة ولم (علة) جملة أعنة المبادئ .

وليراد المبتدأ والخير (أنت المستعان) معرفتين للتحصر والاختصاص، لكن التفتازاني يقول : إذا كان المسند والمسند إليه معرفتين والمسند ذا اللام، يكون ذو اللام مقصوراً على غير ذي اللام (المستعان مقصور، وأنت مقصور عليه) وهو المراد هنا .

وأما الرمحشري فيقول: إذا كان المسد وسند إليه معرفتين وكان المسند ذا اللام، جاز أن يكون المسد إليه مقصوراً أو مقصوراً عليه، فيكون تعيين المحصور والمحصور عليه بالقرائن الخارجة، وفيها نحن فيه لو كان "المستعان" محصوراً عليه، و"أت" محصوراً، يحتل المعنى، إذ يلزم منه نفي سائر الصفات، فالقرينة الخارجية (الحقيقية) تدل على أن المحصور هو المسد (المستعان)، والمحصور عليه وهو المسند إليه (أت).

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمدن لهم، بطريق الأمم،
والمبعوث بمجامع الكلم، إلى أفهام الأمم

١- أورد "الصلاة والسلام" بعد الحمد لوجهين

الأول: الإتيان والامتثال بقول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ إذ المذكور في الآية هو (الصلاة والسلام)، ومن سنة العلماء السلف أجمع بين الصلاة والسلام في أوّل كتبهم (بعد الحمد).

والوجه الثاني (وهو عقل): أن نفوسنا متدنسة بالذنوب والأدناس البشرية، والله تعالى قدوس بما لا يتناهي تقدسه، ومزده ومتعال بما لا يذرك نزاهته وعلوه، فلا بد من الوسيلة بيننا وبينه، لتتقرب بها إليه، وتلك الوسيلة هي الصلاة والسلام على رسوله، لأنه ﷺ قال: "من صلى على مرة صلى الله عليه عشراً"، والصلاة هو ثناء الله تعالى على رسوله ورحمته إياه فرحة الله تعالى هي وسيلة التقرب لنا

والوجه الثالث الذي لم يذكره الشيخ في العنوان هو أن المصنف لما أراد تأليف الكتاب لا بد أنه استعان من الله بما يسان القل، وأما بلسان الحال لإتمام كتابه وإكماله، فإن التصنيف وجمع أصول الفقه، وضبط قواعده أمر صعب لا يمكن النجاح والفوز فيه إلا بالاستعانة والاستمداد والدعاء وطيب التسهيل من الله تعالى، وإنما يتقبل الله تعالى الدعاء بالعجلة بعد تقديم الصلاة والسلام على رسوله، فذكر الصلاة والسلام بعد الحمد، إنما يكون للاستجابة، لأنه جاء في الحديث ما معناه "من سنة الدعاء أن يحمد

الله تعالى، ثم يسلم على النبي ﷺ ثم يدعو لحاجته ما شاء، وكذلك جاء في الحديث "ن رجلأ جاء إلى مسجد (المسجد النبوي)، فسلم، ولم يصل، وسلم على النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: "عجلت"، (١).

٢- والفضلة في اللغة الدعاء، وفي اصطلاح الشرع عبارة عن الأفعال المعلومة ولأركان المخصوصة، بل عبارة عن عبادة هي أساس الدين

ورداً أسندت إلى العباد يكون معها الدعاء، وإذا سبت إلى الملائكة تكون بمعنى الاستغفار وطلب الرحمة، وإذا كانت مسندة إلى الله تعالى يراد بها الثناء كما في البخاري تفسير سورة الأحزاب وعد غيره يراد الرحمة، وهذا لا يخبر بمعنى الدعاء أي ألههم صل وسلم على سيدنا محمد.

والمراد بالفضلة في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ طلب إفاضة الخير لكثير بطريق عموم المجاز.

٣- السيد أصله سَيُود، فأبدلت الواو ياء، وأدغمت الياء في الياء، ووزنه فيعل، وهو صفة مشبهة.

القاعدة فيها: أنها تدل على ذات مبهم، فيها وصف مما من السيادة وغيرها تدل عليه بطريق الاستمرار والدوام، بخلاف اسم الفاعل فإنه يدل على ذات مبهم مع الوصف من غير لحاظ الدوام ورعاية الاستمرار، ومن أجل هذه لسكة اختار المصنف الصفة المشبهة الدالة على دوام السيادة، وكما لها للنبي ﷺ.

٤- قوله "المنتم للمحكم بالطريق الأم"، صفة مادحة للفظ "محمد"، أي المكمل للمحكم (جمع حكمة) هي الشرعية من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات التي أنزلها الله في كتابه، وليس في تعليمه وإتمامه لها إغراط ولا تفریط، بل بالطريق الوسط الذي هو من ميراث الإسلام.

وأصول العقائد في الشرائع السابقة، وإن كانت كاملة ودقة، ولكن الفروع

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، الرافق.

(لأحكام شرعية) لم تكن في الأديان السابقة (على رغم المصنف) على طريق الوسط ، بل كان فيها إفراط أو تعريط ، فأحكام دين موسى عليه السلام (لأجل شدة بني اسرائيل وضعيائهم) كان فيها إفراط وصعوبات ، وأما أحكام دين عيسى عليه السلام فكان فيها تعريط وتسهيل وتخفيف ، لأن أمته (بني اسرائيل في عهده) لم يكن فيهم الضعوبة والشدة مثل السابق ، فخفف لهم وسهل في الأحكام

وبما أن أمته (ﷺ) كانت أمة عظيمة (كثيرة) وباقية إلى يوم القيامة ، وكانت لهم صنائع وأفكار مختلفة ، واستعدادات متفرقة ، فاختار الله لهم أحكاماً متوسطة بين التصعيب والافراط والتعريط

فتشريح لعبارة على هذه الطريقة موافق لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأنممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾

ويمكن أن يكون مفهوم العبارة كما يأتي إنه ﷺ أتم الأخلاق الحسنة بطريقة مقننة محالية عن الافراط والتعريط ، موافقاً لقوله ﷺ ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) ، وإضافة المكارم إلى (الأخلاق) من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف ، فلهي ﷺ علم الناس أنواعاً من الأخلاق التي لا يعلمها أحد قبله . قال تعالى داعياً لرسوله ﴿وذلك لعل خلق عظيم﴾ فأشار تعالى إلى أن نبيه صبح الأخلاق الحسنة ولخصائل العظيمة ، والخلق العظيم هو ما جاء به القرآن الحكيم هداية للناس ، ولما سئل عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي ﷺ قالت "كان خلقه القرآن".

فالأخذ بالعقائد الصحيحة التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة ، والامتثال بالأوامر ، والاجتناب عن النواهي التي جاءت في القرآن والسنة هي الأخلاق الحسنة ومكارم الأخلاق ، فإن الله تعالى ذكر في سورة بني اسرائيل أنواعاً من الأوامر والنواهي والأخلاق ، ثم قال ﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ فسقى الله تعالى كلها حكمة ، ولا يبعد أن يكون قول المصنف "للتتمم للحكم" إشارة إلى ما في هذه الآية ، والحكمة رأس الأخلاق البشرية وأساسها

وبقال للتعلق بمكارم الأخلاق في اصطلاح الصوفية "المقام" ، وجمعه

المقامات، وفي اصطلاح الحكماء يقال لذلك الخلق "الملكة" وجمعها الملكات، قائدى لا يكون فيه منكة العمائد الصحيحة والأعمال الصالحة لا يكون ذلك المقام حاصله عند التصوفية، وإنما من كان فيه عميدة التوحيد بأنه تعالى وحده لا شريك له، وبهده السمع والضرر، ولكن يحذف مع ذلك عن غيره تعالى، ويطمع منه، فلا تكون ملكة خاصة به، ولا يدرى له "صاحب المقام" وإن كان موحداً عرفاً

٥- قوله: والمعوث بجوامع الكلم إلى أفهام الأمم: هذه صفة ثانية لفظ "محمد" مثل السبعة، وممدحة له (ﷺ)، وإضافة "جوامع" إلى "الكلم" من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الكلمات الجامعة لمعان شتى مع وجازة ألفاظها أو انكلمات الجامعة لأمر الدنيا والآخرة، أو المراد بها كلمات قلّت ألفاظها وكثرت معانيها، مثل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا ربكم وأطيعوا أئمة الدين﴾ فإنها شاملة جميع أنواع الاستعانة ولأسئلة من الله تعالى دون غيره، وقوله تعالى ﴿ربنا آتينا الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ وغيرها من الأدعية الجامعة حوالم الدنيا والآخرة

فهي قوله "جوامع الكلم" إضافة الجمع للفظ ومعنى، وهو "الجوامع" إلى الجمع معنى (وهو الكلم) فإنه جنس يشمل القليل والكثير، وكذلك في "أفهام الأمم" إضافة الجمع إلى الجمع، فنكنا الإصافتين للاستغراق وشمول الأفراد، وفي ذكر جوامع الكلم إشارة إلى معجزته ﷺ حيث أتى بما عجز العلماء عن الاتيان بمثله، وفي قوله "إلى أفهام الأمم" إشارة إلى عموم بعثته إلى العالمين كافة

وحاصل الضممين أنه صلى الله عليه وسلم بالطريق الوسط أكمل الحكيم وجوامع الكلم أفهام الأمم.

وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول، سيما الأربعة الأصول

١- قوله: وعلى آله أي معطوف على قوله "عن سيدنا محمد" أي ثم الصلاة والسلام على أهل بيته وأصحابه.

وآله ﷺ نوعان أقاربه وأهل بيته، وكل من آمن به وبهده الذى جاء به لهداية

البشر ، كما جاء في الحديث "كل تقى تقى فهو آلى" ، وإنما يستعمل (الآل) في الأشراف
سواء كان شرفهم دينياً فقط أو دينياً وأخروياً ، كأن فرعون ، وآل موسى ، وآل داود ،
وآل محمد ﷺ وغيرهم من الأنبياء .

١- وأصل "آل" أهل بدليل تصغيره (بأهليل) وبعد قلب (الهاء) همزة ، وقلب
الهمزة ألفاً صار آل .

٢- وقيل أصله أول ، وبعد قلب لوأو ألفاً صار هكذا (آل) ، ودليل هذا
أيضاً تصغيره (بأوهليل) .

٣- وقيل جفّل (أهليل) تصغير آل غير صحيح ؛ لأن المفعول عن الأعرابي أن
أهلاً تصغير أهل ، وأوياً تصغير آل ، فعل هذا الفرق بينهما أن الآل مختص بالأشراف
(كما مر) والأهل إذا لم يكن مضافاً إلى البيت أو أحد فهو أعم منه ، كما يقال أهل العلم
وأهل الحرفة وكذلك الآل يستعمل في العقلاء ، والأهل فيهم وفي غيرهم

٢- قوله أصحاب جمع صاحب ، وهو في اللغة . من كان في صحة أحد
ومصاحباً له ، وفي الشريعة : كل من أدرك صحة النبي ﷺ مع الإيمان في سن التمييز أو
البلوغ ومات على الإسلام ، فهو صحابي (مسسوب إلى صحة النبي ﷺ) ويجمع
لصاحب أو الصحابي عن صاحب وأصحاب

٣- قوله : الذين هم أدلة المفعول الموصول مع صلتهم صفة للآل والأصحاب .
والأدلة جمع دليل ، وهو ما يوصل إلى المطلوب أو إلى المدعى بعد النظر
الصحيح فيه .

والعقول جمع عقل ، وهو ما يدرك به الإنسان حقائق الأشياء وأوصافها ويمتاز به
عن غيره

فمعنى الكلام أن آل محمد ﷺ وأصحابه هم هداة عقول البشر ومصلحوها
بضوء الكتاب والسنة والأسوة النبوية ، وهم في الحقيقة أئمة العالم الإنساني (بعد
الرسول ﷺ) .

٤ قوله سنينا الأربعة الأصول خصوصاً الأربعة الذين هم كالأصول لسائر الصحابة ، بل لسائر الأمة ، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعن رضى الله تعالى عنهم ؛ فإنهم كالأدلة الأربعة في رجوع الأمة إليهم في حياتهم وإلى سيرتهم بعد مماتهم .

ومن هنا قال النبي ﷺ : ((عليكم بسني وستة الخلفاء الراشدين المهديين)) فجميع الصحابة والأل أدلة العقول وهداة الأمة وعلى الخصوص الخلفاء الراشدون ، وقال ﷺ بسنة عامة الصحابة "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" ، وفي هذا نوع عجيب من براعة الاستهلال ؛ لأن في "الأربعة الأصول" إشارة إلى الأدلة الأربعة التي هي أصول الشريعة ، وتخصيصهم (الأربعة) للاهتمام بشأنهم .

الفائدة : سنيا سني بمعنى مثل (وزناً ومعنى) يقال هما سنيان أي مثلاًن ، وصل معنيها لا سنيا ، حذف (لا) من اللفظ لكنها مرادة في المعنى ، و(ما) رائدة أو موصولة أو موصوفة ، وهذا أصله ثم استعمل بمعنى خصوصاً ، وهذا هو المراد ههنا ، أي لا مثل لما يأتي من خصوصية الخلفاء الأربعة .

أما بعد : فيقول الشكور الضبور ، محب الله بن عبد الشكور ، بلعه الله إلى دروة الكمال ، ورقاء عن حضيض القال إلى قمة الحال إن السعادة باستكمال النفس والمادة ، وذلك بالتحقق والتحقق ، وهما بالتفقه في الدين ، والتبحر بمواقف الحق واليقين

١- قوله أما : إما حرف شرط بنفسها ، وإما أصلها (مهما) ، وفعل لشرط محذوف ، أي مهما يكن من شيء ثابتاً بعد التسمية والتحميد والتصلية والتسليم فهو قول الشكور الضبور ، ويكون الشرط لتأكيد وقوع الجراء .

و(بعد) ظرف زمان قطع عن الإضافة لفظاً مع بقاء المضاف إليه معنى .

١ فيكون منها على الضم ، كما في قوله تعالى ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾

٢ وإذا كان المضاف إليه له (بعد) محذوفاً مطلقاً ، أي كان المضاف إليه سياً

مسيئاً، (مخو رت بعد خير من قبل) فهو معرب حسب العمل .

٣ ورد كان المصنف إليه به مذكوراً فكذلك كقوله تعالى ﴿كَيْلًا يَعْلَمُ بَعْدَ عَمٍ شَيْئًا﴾ فهي صورة بقاء المصنف إليه معنى دون لفظاً يكون (بعد) مبياً (عن الضم) لمشيئته الحرف في الاحتياج إلى المصنف إليه، مثل احتياج الحرف إلى ضم كلمة أخرى، وفي حالتين لأولين لا يكون ((بعد)) تحت جأ إلى المصنف إليه

٤ فيقول (العبد) الشكور الضبور محب الله بن عبد الشكور، هذا جزء (أما) ومقولة القول : (إن السعادة) الخ

"الشكور والضبور" . صيغتان مبالغتان (أوصفتان مشبهتان) وإنما اختار الصفة المشبهة لدلائلها عن رسوخ الوصف واستمراره في الذات المتصفة بالشكر والضبور، والمعنى أن كمال الضبور والشكور رسوخ في ذات المتصف بهما ومستمر .

وبكنه المشكل أن ذاته ليست برسوخ ولا مستمرة وفي الحقيقة هذا دعاء، أي جعله الله شاكراً صابراً، فكيف يمكن رسوخ الوصف واستمراره بدون رسوخ الذات و استمراره ؟

٥ ثم دعا المصنف لنفسه وقال على سبيل الالتفات والحنكة عن نفسه بصيغة العائب بلغه الله أي أوصله إلى أرفع مراتب الكمال، وأقصى درجات العلية، ورفع من مرتبة الألفاظ السفلى إلى جبل المرتفع من المعاني، ومن القول إلى العمل، ومن صلاح الكلام إلى اصلاح المعاني، ومن مرتبة علم اللسان إلى علم القلب، فبه ﷺ قال ((ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)).

قوله المخصيص في اللغة . مطبق الشيء الأسفل وفي اصطلاح علم الهيئة (علم الفلكيات) هو عبارة عن نقطة وهمية تفرض في جانب الأسفل من كرة الأرض . كنقطة الجنوب المفروضة تحت كرة الأرض (كغلوب)

وفي قوله (قلعة الخال) أمكن ثلاث استعارات . وهي المكتبة والتخييلة والترشيحية .

فتذكر ما درست في علم البيان في بحث الاستعارة حتى تدرك الأقسام الثلاثة

المشار اليها ها .

القال : هو عبار عن علم يتعلق بالنصوص وكلام الشارع ، أو العلم بالأحكام
اشرعية من أقوال الشارع

والحال : هو نتخلق و لا تصاف بالأخلاق الشرعية أي الأخلاق التي أمر
الشارع لتخلق و لا تصاف بها وحدث النكحة منها في لقلب، حتى يصدر منه
الأخلاق الحسنة بيسر وسهولة
ولنعلم ما قال :

قال را بهگذار و مرد حال شو پیش مرد کامل پاید شو

ترك الأنماط وكن أمرا طاب للمعاني والأحوال لبطية المدلولة ، واجمع نفسك
تحت قدم رجل كامل ، أي كن في صحبة من يكون عنده كمال العلم ، وكن لأخلاق
قوله أن السعادة باستكمال النفس والمادة هذه مقولة القون (ليقول)،
و مقصود من هذا الكلام هو التمهيد و لتوطئة ببيان شرف وفصيلة عدم أصول الفقه ،
ثم بين شرفه وفضله من وجهين :

الأول في ضمن مدح مطلق العلوم الإسلامية

والثاني : بإظهار أن علم أصول الفقه من المبادئ .

وحاصل عبارة المصنف أن حقيقة الإنسان مركبة أمرين .

الأول : نفسه الناطقة (وقوته المدركة).

والثاني : مادته (وجسمه)

فالنفس (عند الفلاسفة) مجردة ذاتاً ، لا تدبيراً وتصرفاً ، (حيث تحتاج فيها إلى
المادة) ، فالقور بسعادة الدارين إنما يحصل للإنسان بعد استكمال لنفس والمادة .

ولو حصل استكمال النفس بالعلوم ، ولم يحصل استكمال المادة بالتحقق والعمل
بتلك العلوم تكون العلوم وبالأله وسبب لعقابه ، لا ذريعة لسعادته في الدارين

علم اگر در دل رسد پاری بود علم اگر در سر رسد ماری بود

إذ يراد لعلم الإنسان وقبلة المرء وأمر الأعضاء بالعمل به، فهو عون صاحبها ومساعدته، وإذا برز إلى الرأس (الحيطة) فقط، ولم يقبله القلب فهو كالحيطة تنهسه
 واستكمال المادة بدون استكمال النفس غير ممكن، إذ العمل بدون العلم، و
 التحقق بدون العمل أيضاً محال، فظهر أن العود بسعادة الدارين لا يحصل للإنسان
 بدون استكمال النفس والمادة

قوله وذلك بالتحقق والتحقيق أي ذلك الاستكمال، إنما يحصل بتحقيق النفس
 وتحقق مادة، وتحقيق النفس عبارة عن صيرورتها ووصولها إلى عين الحقيقة واليقين في
 اكتساب العلوم الشرعية، حتى حصل للنفس ملكة العقائد الصحيحة كلها من العلوم
 الإسلامية.

وأما استكمال المادة بالتحقق فهو أن يحصل للبدن ملكة عملية بأجراء الأوامر
 عليه امتثالاً وأجراء ترك النواهي عليه اجتناباً.

والتحقيق مشتق من الخلق وقد مرّ أيضاً أن الخلق والملكة والمقام (اصطلاحات مختلفة
 وفي الحقيقة) مصداقها واحد.

قوله وهما بالتفقه في الدين، والتبحر بمواقف الحق واليقين، أي التحقّق
 والتخلّق إنما يحصلان بأمرين، بالتفقه في الدين، وبالتبحر في مواقف اليقين

١- أمّ التفقه في الدين فما عود من قوله تعالى ﴿علو نفر من كلّ فرقة منهم طائفة
 ليتفقهوا في الدين﴾ ومن قوله ﷺ ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)) والتفقه في
 الدين هو العلم بجميع العقائد والعبادات والأخلاقيات والمعاملات والسياسات
 والاقتصاديات التي جاء بها دين الإسلام.

٢ والتبحر في اللغة هو الذهاب في عمق البحر، وأريد به هنا الذهاب في عمق
 المسائل الدينية وعمق محلّ وقومها أي دلالتها.

قوله المواقف جمع موقف، وهو اسم الظرف من وقف يقف، ومعناه محلّ
 الوقوف والأدراك، فالمواقف الحق واليقين عبارة عن الكتاب والسنة.

فالتبحر بالكتاب وسنة رسول الله ﷺ هو نعلم انبثرت والوصول الى عمقها في فهم المسائل واستنباطها منها ، فان التفقه ولتبحر مصدران من باب التعقل ، ومن خواص هذا الباب التكلف والمشقة في حصول لفعل ، فمواضع الوقوف على العقائد والأعمال والأخلاق الواقعية الصحيحة ، وبحال اجترام واليقين اندي لا احتمال لقيصه ، هي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، وهما منبع الفقه والتدين ، ومنعبر أنهار اليقين

والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي ، ومنها علم أصول الأحكام ، فهو من أجل علوم الإسلام، أَلَفَ في مدحه خطب، وصُيِّفَ في قواعده كتب

١- قوله والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المادي أي الدخول وخوض في وادي التفقه وصحرائه لا يمكن إلا بعد تحصيل مبادئه (مبادئ الفقه)، فلهذا بمرلة المطايا، فلا يستطيع أحد عبور بادية التفقه إلا بتلك المطايا ،وقد ذكرنا مفهوم (المبادئ) من قبل والمطايا: المركب .

ولما كان للتفقه وسائر العلوم الاسلامية مباد كثيرة ،كالضرف ونحو والبلاغة والأدب العربي بأنواعها ،لهذا جاء بمن التبعيضية : "ومنها"

٢- قوله :ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام

١- ذكر المصنف (الأحكام) بذل الفقه، ولم يقل علم أصول الفقه ؛ لأن (الفقه ها) أعظم، فيشمل العقائد والأخلاق والسيروغيرها، وأصول العقائد يقال لها. علم الكلام، وهذا العلم (أصول لفقه) ،إنما يكون أصولاً للأحكام الفرعية فقط ، فهذا هو وجه اختيار (الأحكام) بذل (الفقه) .

٢- وإنما أورد (من) التبعيضية في قوله : "فهو من أجل العلوم الاسلامية" لأن علم أصول الفقه ليس بأجل وأعظم من جميع العلوم الاسلامية كالتفسير والحديث والكلام والفقه والتيرة ، نعم هو بعض أجل العلوم الاسلامية .

٣- قوله. أَلَفَ في مدحه خطب ،وصُيِّفَ في قواعده كتب . وكان في السابق إثبات

شرف عدم أصول الفقه وفصله بالبراهين البلقية، وهما إثبات شرفه وفصله بالبراهين الإثنية

فالبرهان اللقي: هو الاستدلال بالعلّة للوصول إلى المعلول، كاستدلال بوجود الله تعالى للوصول إلى وجود لكون، أو الاستدلال بطلوع الشمس للوصول إلى وجود النهار

والبرهان الإثني: هو الاستدلال بالمعول للوصول إلى العلة كما لاستدلال بوجود الكون للوصول إلى وجود الله تعالى، أو كما لاستدلال بوجود النهار للوصول إلى طلوع الشمس.

وقد علم من السابق أن أخذ لفقه من انكتاب والسته لا يكون سهلاً وممكن بالإمكان الواقعي إلا بعد التبحر في مبادئ لفقه، ومن مبادئ علم أصول الفقه، والتبحر والتحقق في أصول الفقه علة لفهم الفقه والأحكام، وإنما يكون التبحر بأخذها من منابعها الأصلية الكتب والسته، فصار التبحر في أصول الفقه علة لأدراك مسائل الفقه، وهذا هو البرهان اللقي.

وأما تأليف الرسائل والخطب في مدحه (مدح أصول الفقه)، وكذا تصنيف الكتب العظيمة والمباحث الدقيقة في أصول الفقه وقواعده، فأمارات وأثار دالة وبراهين إثنية على شرفه

بمعنى إيداع أصحاب الجرائد لرسائل والجرائد في مدحه، وكذا إلقاء الخطب محاضراتهم حول أهميته وضرورته للأمة، دليل واضح يثبت من شرف علم أصول الفقه وفصله، كما أن تأليف كتب عظيمة دقيقة المباحث بأساليبها المختلفة دليل على شرفه وفصله من بين العلوم الإسلامية.

والنوع في "كتب" للتعظيم والتكثير، أي تفت كتب عظيمة وكثيرة، والمراد بهذه الكتب كتب أصول الفقه للمتقدمين مثل أصول البزدوي وأصول السرخسي ومستصفي الخراساني ومختصر ابن الحاجب، فإن بعضها على طريقة الختمية وبعضها على طريقة الشافعية (كما أشار المصنف إلى هاتين الطريقتين)، وبعضها مزوج بين الطريقتين ("كأصول لتحرير" لابن الهمم، "والتوضيح" لعبيد الله البخاري، و"بديع

لنصم "لنصم لدين الشافعي"، وهذا كتابا (المسلم) أيضاً من انقسم الثالث

واضع علم أصول الفقه

واعلم أن مقلدكن مذهب من المذاهب الأربعة المتبوعة بضع الناح و جائرة
وضع أصول الفقه على رأس إمامه.

فالعالم الشافعي يقول أول من قام لتفصيل وتأصيل علم أصول الفقه هو الامم
الشافعي، ويمثل بالرسالة وبـ "كتاب الأئم" للامام الشافعي. والمالك يقول أول من
دوّن أصول الفقه هو الامام مالك ويمثل بـ "الموطأ" وأقوال مالك فيه، وكذلك يدعى
الحسين، ويمثل بـ "روضة الناظر"، وشيخنا المارتونكي، بما أنه حتمي يقول في هذ
الصدد: وفي الحقيقة إنما جاء وضع أصول الفقه من الامام الأعظم أبي حنيفة، وأخذ
الامام أبو يوسف التفقه والتفهم في الفقه وأصوله من شيخه الإمام أبي حنيفة، ولم
يحصل لإمام محمد الرسوخ والملكة في الفقه (وأصوله) من أبي حنيفة، بل حصل له
التفقه والرسوخ في الفقه وأصوله من الإمام أبي يوسف، فالأصل أن الإمام أبو يوسف
حصل الفقه وأصوله كليهما من الامام الأكبر أبي حنيفة، ففي عصر أبي يوسف ومحمد
انقسم التفقه إلى نوعين إلى الفقه وهو من مستقل، وإلى أصول الفقه وهو من آخر، بل
وجاء هناك بتأليف الفقه الأكبر قسم ثالث وهو علم الكلام.

وأما الامام الشافعي فلما حصل له الرسوخ في أصول الفقه من الامام محمد،
ثبت أن المعدن الأصلي لأصول الفقه وعزته الأساسي، هو الإمام الأعظم أبي حنيفة،
لا الإمام الشافعي، كما برعنه الشافعية وهو المشهور عندهم

قوله: القواعد: جمع قاعدة وهي لغة الأساس وما يتفرع عليه شيء، وفي
الاصطلاح: هي عبارة عن قضية كلية يستتبط منها أحوال جزئيات موضوع تلك
القضية، سواء كانت موجبة أو سالبة حملية أو شرطية، فإن القاعدة الكلية لا تكون
موجبة فقط أو حملية فقط، فعمل التخصيص بالموجبة الحملية صدر من صاحب
الاملاء خطأ

وطريق استنباط واستخراج أحوال جزئيات موضوع تلك القضية يكون كما يلي

"كل فعل مرفوع"، قاعدة كلية دعوية، في أسلوب قضية كلية، فأخذ قضية جريئة كن موضوعها جزئياً من موضوع تلك القضية الكلية، فنقول "ريد" في "جاء ريد" فعل، وهذه قضية جريئة، وصغرى يد يده، وبضم معها (بذكر بعدها) نفس القضية الكلية ومجمعها كبرى، فنقول وكل فعل مرفوع، فيعلم بطريق النتيجة حان "ريد" وهي كونه مرفوعاً، فنقول ريد مرفوع

أو بأخذ كلية أصوبية، فنقول. الصلاة مأمور بها (هذه صغرى)، وكل مأمور به واجب، وهذه قضية كلية أصوبية، وهي كبرى، فتكون النتيجة: الصلاة واجبة، فعلمنا حال الصلاة، وهي لوجوب وكذلك الأمر في اثبات لزكوة والصوم والحج.

وكنيت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووكلت نظري على تحقيق مأربه، فلم تحتجب عني حقيقته، ولم يخف عني دقيقته

والمقصود من هذه العبارة بيان أمرين:

١- لأول بيان لباعث والسبب البعيد لهذا التصنيف (تصنيف كتاب في أصول الفقه بأسلوب خاص).

٢- ولثاني دفع إشكال موهوم. وهو أن شرط التصنيف في فن من الفنون وعلم من العلوم الخداعة والأهلية والتجربة في ذلك العلم أو العلم، ومن الممكن أن لا يكون عند المصنف من الخداعة والأهلية قدر مطلوب، فكيف قام للتصنيف في أصول الفقه؟ فدفع هذا الإشكال الموهوم وقال، وكنيت صرفت بعض عمري الخ

قوله: في تحصيل مطالبه، والمطالب جمع مطلب بمعنى محل الطلب، والمراد به قوعد أصول الفقه، فإن محل طلب مسائل الفقه من أدلتها، والمراد بالمأرب (جمع مأرب)، المسائل المقصودة التي تحصل بضوء تلك القواعد، أو المراد بها نفس القواعد، ولكن مع تفنن في العبارة.

وقوله ووكلت نظري على تحقيق مأربه - أي فوضت نظري وتوجه عقلي إلى الوصول إلى حقيقة قواعده وشرح مسأله

قوله فلم تحتجب عن حقيقته ، وهذه كناية عن وصول المصنف إلى مقام التحقيق والتحقيق عبارة عن إثبات المدعى بالدليل

قوله ولم يحجب عن دقيقته هذا كناية عن وصوله إلى مقام التدقيق

و التدقيق عبارة عن إثبات مقدمات الدليل بدليل آخر ، كما تقول الصلاة فرض ، لأنها مأمور بها ثم تذكر دليلاً على كونها مأموراً بها قوله تعالى ﴿ وأطيعوا ﴾ (صلاة) أي أثبت قواعد أصول الفقه بالدليل ، ثم أثبت ذلك الدليل بدليل آخر ، ولم يدع المصنف الوصول إلى حقائق علم الأصول ودقائقه جميعاً ، حتى اعترض عليه بأنه ادعى التعمق في العلم ، وإنما ادعى طريق إثبات حقائقه ودقائقه ، سواء وصل إلى ذلك الطريق أو لم يصل إليه .

ثم لأمر ما أردت أن أحرر فيه سفرأ وافيأ وكتابأ كافياً

في هذه العبارة بيان للمباحث والسبب القريب لتصنيف الكتاب ومدحه ، والتنوين في "لأمر" للتعظيم ، أي لوجهه وسبب عظيم أردت و"ما" في قوله (لأمر ما) رائدة لتأكيد المعنى السابق ، لأن التنوين في السابق (لأمر) كان للتعظيم فتكون (ما) أيضاً للتعظيم ، وإن كان التنوين في "لأمر" للتقليل ، تكون (ما) لتأكيد التقليل ، وإن كان التنوين للابهام والانتشار ، تكون (ما) لتأكيد معنى الابهام والانتشار كما في قولك رأيت رجلاً ما ، فإن التنوين في "رجلاً ما" للابهام والانتشار ، لأن "رجلاً ما" يصدق على فرد منتشر غير معين ، فتكون (ما) رائدة لتأكيد معنى الابهام والانتشار ليكون المعنى : لوجه من الوجوه الباعثة (سواء كان عظيماً أم لا) أردت تحرير سفر وافي شامل لجميع مسائل أصول الفقه ، وكتاب كاف لطلاب الأصول في أصول الفقه

يجمع إلى الفروع أصولاً ، وإلى المشروع معفولاً

أي حال كون ذلك الكتاب أن يجمع الأصول والقواعد الكلية إلى الفروع ، فإن من عادات المصنف ذكر المسألة أولاً وذكر القاعدة والأصل المناسب لها ثانياً للتطبيق

بيهي ، وحال كونه أن يجمع إلى الأدلة الشرعية الأدلة العقلية ، فإنه جامع بين الطريقتين
لشافعية (طريقة المتكلمين) والحنفية ، وأشار إلى وجه الجمع بين الأدليتين المشروع
والمعقول بقوله .

ويحتوى على طريقتي الحنفية والشافعية ، ولا يميل ميلاً ما عن الواقعية
فأشار المصنف إلى منهجه المختار من بين المذهب المتداولة ، والتبيين في "ميلاً"
للتقيل و"ما" لتأكيد التقيل ، مثل قوله "لأمرقا" أي لا يكون في هذا الكتاب ميل قليل
جداً عن الحق والواقعي ، والمصنف وإن كان حنفياً ، ولكن قد يختار مذهب الشافعي إذا
كان قومه راجحاً عنده ، والحال أن علماءنا (الحنفيين) قد أجابوا عن أمثال تلك المسائل .

فجاء (الكتاب) بفضل الله وتوفيقه كما ترى ، معدن أم بحر؟ بل سحر
لا يدري

وانغرض من هذه العبارة مدح المصنف كتابه ، بأنه تحيز في تشبيه كتابه هل هو
كالمعدن ، أم كالبحر ، أم كالتسحر؟ ويشير بقوله "بفضل الله" إلى أنه وإن بلغ درجة
التحقيق والتدقيق ، ولكن جمع لكتاب وإنما تيسر بفضل الله وتوفيقه ، لأنني لست
في نفسي شيئاً .

قوله ، كما ترى: أي الخش والمشاهدة دليل واضح على حسن الكتاب وجودة
أسلوبه وقرنتيه .

قوله : معدن ، أي هل هو كالمعدن في اشتغاله على درر العرائد وعرر الفوائد؟ بل هو
كالبحر في كثرة مسائده ، وفي كونه جاري العلوم والفوائد ، فـ "أم" منقطعة بمعنى (بل)

قوله بل سحر لا يدري أي بل هو كالتسحر في جذب الناس إليه وتعبير تخيلهم
وجذبه في قلوبهم ، وقال صلى الله عليه وسلم "أن من البيان سحراً"

وقوله لا يدري . بيان وإظهار لخبرته بآتي الثلاث يشبه كتابه ؟ فذكر الثلاث
كأنها ، وفوض أمر التشبيه إلى الدارسين .

وسمّيته (الكتاب) بـ المسمّ سلمه الله عن الطرح والجرح، وجعله
موجباً للسرور والفرح

وأشار إلى وجه التسمية، فقال سلمه الله عن الالتقاء في الخلف إعراضاً عنه، و
سلمه الله عن تقيد وتعيب المتعفين، وجعله موجباً سرور اندزسي وفرح الدارسين
والفرح وإن كان يفتح الغاء والراء ولكن هذا يسكون الراء، رعاية لسجع الطرح
في الاسم (المسلم) نقول سلامته عن لطرح والجرح، ورجاء إيجاده السرور
والفرح.

وقوله (سلمه الله) مع معطوفه (وَجَعَلَهُ) إخبار لفظاً، وإنشاء معنى، إلهامه
دعائية، ومعناها أَللّهُمَّ سلمه عن الطرح والجرح، أَللّهُمَّ اجعله موجباً للسرور والفرح،
ولو كان خبراً لكان كادهاً إلهامه لما يعدم بعد سلامته عن الطرح والجرح ولا كونه موجباً
للسرور والفرح، وفي اختيار الخبر على الإنشاء نقول ومبالغة، كأنه تعالى قبل دعاء
المصنف فأخبر عنه بصيغة الماضي.

والطرح: كناية عن الإلقاء في الخلف والإعراض عنه
والجرح عبارة عن التشبهات والترديدات.

والسرور والفرح إنا مترادفان، اختارهما للتفضل في العبارة، وإنا المراد بالسرور
ما ظهر آثاره في الوجه، وبالفرح ما لا يظهر أثره، وإنا المراد بأحدهما السرور في الآخرة،
يعني تعلم وتعليم هذا الكتاب والعمل بمسائله موجب للفرح والسرور في الدارين

تاريخ تأليف الكتاب

ثم ألهمني مالك الملكوت، أن تاريخه مسلم الثبوت

أي ألهمني الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن تاريخ تأليفه ما حصل (بحساب
الحل) من مجموع حروف لفظي (مسلم الثبوت) م=٤٠، ص=٦٠، ل=٣٠، ن=٣٠،
م=٤٠، ت=٥٠٠، ب=٢، و=٦، د=٤٠٠، فالجمع = ١١٠٨

الالهيم هو الماء الخبير في قلب المؤمن، سواء كان بدون الكسب أو بعد الكسب
الملكوت : صيغة مبالغه من الملك، فالمملك هو نفس السلطنة، كما في قوله تعالى
﴿تؤتي الملك من تشاء وتسرع الملك من تشاء﴾ وقوله تعالى ﴿بيده الملك﴾ والملكوت
هو لسلطنة الكبرى، أي سلطنة عالم العيب والشهادة أو سلطنة لدنيا والاخرة، أو
سلطنة السموات والأرض، كما في قوله تعالى ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾ وقوله تعالى
﴿وكذلك يرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ كما أن الطاغوت مبالغة في
الطغيان، والخبوت مبالغة في الخبر (بمعنى القهر) وقد يطلق الملكوت على عالم الملائكة،
كما يقال عدم لئاسوت (عالم البشرية) وعالم الملكوت، أي عالم الملائكة، وكما يقال عالم
العيب والشهادة ويمد أن الملائكة أكثر الخلق إطاعة لله تعالى وأكبرهم قوة حيث يستطيع
ملك واحد أن يحمل الدنيا على جناحه، يدل لهم عالم الملكوت (أي عالم انقوة الزئدة
نكثيرة، فكانه أخذ من الملك بمعنى القوة).

ومن عجائب العلما أنهم تركوا اسم الكتاب (المسلم) وأخذوا عزفوه باسمه
الدرجيني (مسلم الثبوت).

بيان أجزاء الكتاب الأساسية

ألا الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة، و(ثلاث) مقالات، في
المبادئ (الكلامية والفقهية واللغوية)، وأصول (أربعة) في مقاصد
الكتاب، وخاتمة في الاجتهاد ومحوه (التقليد)

هذه العبارة بيان لأجزاء الكتاب الأساسية، وفهرسته الإحالية، فتفصيلها
هكذا تنته إليها الدارس أن الكتاب الذي سميته "المسلم" مشتملة على تسعة أجزاء
ومباحث أساسية، وترتيبها كما يلي :

الأول المقدمة في بيان تعريف أصول الفقه وموضوعه وحدوده

والثاني المقالة الأولى في المبادئ الكلامية

والثالث: المقالة الثانية في المبادئ الفقهية

والزابع . المقالة الثالثة في المبادئ النغوية
والخامس الأصل الأول وهو الكتاب (القرآن المجيد)
والسادس . الأصل الثاني وهو الستة (الحديث)
والسابع الأصل الثالث وهو الإجماع (إجماع الأمة)
والثامن الأصل الرابع وهو القياس المستنبط عنه من أحد هذه الثلاثة .
والتاسع . الخاتمة اشتملة على بيان الاجتهاد والتقليد .

هذه أجزاء أصل الكتاب كاملاً ، وأما الحصة الدراسية منه الشاملة في المنهج
الدراسي في المدارس الأهلية بالأسيا الوسطى فمشممة على ثلاثة أجزاء فقط : المقدمة ،
والمدلة الأولى في المبادئ الكلامية والمقالة الثانية في المبادئ الفقهية .

المقدمة وأنواعها

وهي مجموعة الكلام التي تقدم وتذكر أمام المقصود لارتباطها به .

وهي ثلاثة أنواع :

- ١- مقدمة الكتاب : وهي عبارة عما يذكر قبل المقصود لارتباطه به ونفعه فيه ،
وعند السيد شريف الجرجاني مقدمة الكتاب (في كتب المنطق) عبارة عن مباحث اللفظ
والدلالة والإفراد والتركيب .
 - ٢- ومقدمة العلم : وهي عبارة عن تعريف العلم وبيان موضوعه وفائدته ،
وهذا هو المراد بالمقدمة هنا ، بقوله : "الكتاب مرئى على مقدمة ليحايد البصيرة في
الشروع" ، والمعيد للبصيرة في الشروع إنما تكون مقدمة العلم .
 - ٣- ومقدمة الدليل : وهي عبارة عما يقع جزء الدليل ، أي الضمير والكبرى
التي تكونان جزئين من القياس والاستقراء والتمثيل ، ويقال لهما مقدمتي الدليل .
- قال الشيخ المارتنونكي رحمه الله : والمقصود من قوله : "ألا" التنبيه لبيان مقاصد
الكتاب (وأجزائه) إجمالاً ، ثم التفصيل بقوله : "أما المقدمة" الخ ، لأن التفصيل بعد
الإجمال أوقع في الذهن .

قوله مقدمة في ما يفيد البصيرة. وأمراد بالمقدمة، مقدمة العلم بقرينة قوله (فيما يفيد البصيرة) وهي عبارة عن تعريف العلم وحدثته وبيان موضوعه.

وأما مقدمة الكتاب فهي عبارة عن طائفة من الكلام تذكر أمام المقصود لارتباطها به وتقع فيه. ومصدقها إما الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني، وإما معنى المخصوصة المدلولة، وإما كلامي (الألفاظ والمعاني المخصوصة).

أما احتمال النقوش منفردة ومجموعة فغير معتبر في الكتاب، وبما أن المقدمة جزء من الكتاب، يعلم من قوله (فيما يفيد البصيرة)، أن المراد بها مقدمة العلم، وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم عن وجه البصيرة الكاملة.

ومصدق مقدم العلم هي الأمور الثلاثة :

١- معرفة حد العلم (تعريفه)

٢- ومعرفة موضوعه، أي لتصديق بكون شيء موضوعاً للعلم، لا الموضوع نفسه فقط، وهو مفرد لا يتعلق به التصديق.

٣- ومعرفة الغاية، أي التصديق بكونها غاية للعلم، إذ الغاية المفردة لا تصلح أن تكون متعلّفاً للتصديق إذ التصديق لا يتعلق بالمفرد.

ولكن لو كان المراد (بالمقدمة) الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة وقُطِعَ النظر عن قوله (فيما يفيد البصيرة) يراد بها مقدمة الكتاب

أما لو كان المراد بها المعاني المخصوصة، أو المعاني والألفاظ كليهما يكون المراد بالمقدمة مقدمة العلم التي هي عبارة عن تعريف العلم والتصديق بموضوعه وحدثته، بدليل قوله (فيما يفيد البصيرة).

وهذه الثلاث إنما تحصل من المعاني المدلولة الخاصة وتكون المقدمة مفيدة للبصيرة الكاملة إذا حصلت منها العلوم الثلاثة علم بتعريفه وموضوعه وحدثته.

فائدة حد العلم وموضوعه وغايته

معرفة حد العلم يخرج المتعلم عن سلب المجهول المطلق، ومعرفة موضوعه

يبدأ بعلم المشروع فيه (عند الطالب) عن غيره، ومعرفته غاية لا يكون سعيه عبثاً
المثال التطبيقي : فإن غاية علم الضرف معرفة مادة الكلمة (من الحروف
لأصلية والرائدة، ومن الصحيحة والعلّة) ومعرفة هبتها من الحركات المختلفة
ولشكون، واعاية لعلم الحو هي صيانة اللسان والقلم عن الخطأ البعطي والمعوي
١- فإذ علم المتعلم غاية العلم يظهر الشوق والرغبة في تعلّمه، ويسعى في
تحصيل ذلك العلم المشروع فيه . .

وكذا إذا علم موضوع العلم المشروع فيه يميز بين العلم المطلوب وغير المطلوب،
فإن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

وموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، واثبت تلك العوارض
لموضوع العلم هي مسألة من مسائل ذلك العلم، فيكون العلم بالموضوع سبباً بلعلم
بمسائل العلم المشروع فيه إجمالاً، وإذا ذكرت مسائل العلم تفصيلاً تكون أوقع في
الذهن، إذا الإجمال بعد التمهيل بعد البصيرة الرائدة والعلم الوافر
ثم بعد الفراغ عن ذكر أجزاء الكتاب إجمالاً شرع في تفصيلها وقال:

أمّا المقدمة ففي حدّ أصول الفقه، وموضوعه وفائده أمّا حده مضافاً
فالأصل لغة ما يبتقى عليه غيره واصطلاحاً (له أربعة معان) الراجع
والمستصحب والقاعد والدليل

واعلم أنّ المصنف ذكر لأصول الفقه تعريمين

إضافياً : وهو تعريف المضاف (الأصول) أولاً، وتعريف المضاف إليه
(الفقه) ثانياً.

ولقبياً : وهو كون المركّب (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص

وفائدة التعريفين التوضيح، والتنبيه على أنّ المطلوب هنا التعريف الثاني

وهو اللقب.

تعريف الأصل لغة واصطلاحاً

يقال في تعريف الأصل (لدى جمعه أصول) الأصل في اللغة ما يبنى عليه غيره، كالأساس الذي يبنى عليه الجدار، حشاً، ورك القاعدة التي يبنى عليها الجريئات عقالاً، كما أن الفرع هو لغة ما يبنى على غيره وهو الأصل.

وهو في الاصطلاح يأتي عن أربعة معانٍ: الراجع، والمستصحب والقاعدة والدليل. مثال الراجع، كقولهم: الحقيقة أصل بالنسبة إلى المجاز، أو الأصل في الكلام الحقيقة.

ومثال المستصحب (مستصحب الحال) جعل الحالة السابقة باقية ودليلاً عن الحكم في زمان الحال، وإجراء الحكم عليه كالتهنئة، كما يقال الأصل في الماء الطهارة، والنجاسة طارئة.

ومثال القاعدة كقولهم: الفاعل مرلوع، والمفعول منصوب، وهما أصلان من أصول النحو.

ومثال الدليل قول الفقهاء: الأصل في العهارة، قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية.

شرح مفردات عبارة المصنف

١- كلمة "أما" تستعمل لتفصيل الاحمال السابق، نحو قولك جاءني زيد وعمرو و بكر، أما زيد فأكرمه، وأما عمرو فأخرجته من المنزل، وأما بكر فألبسته ثوباً، ونحو ذلك. ولما ذكر المصنف أجزاء الكتاب إجمالاً لفضلها وبين فائدة كل جزء منها مستقلاً فقال:

٢- أما المقدمة معروفة باللام بعد ذكرها نكرة في الإجمال، فهي عين المقدمة المذكورة في السابق.

٣- وقوله: "ففي حد أصول الفقه" عن تقدير المضاف، أي ففي معرفة حد أصول الفقه وموضوعه وفائدته، وانباغت عن تقدير المضاف أن نفس وجود الحد

والموضوع والغاية لا تفيد البصيرة من غير معرفتها تفصيلاً، والمراد من الحد وعبره هو معرفة الحد وتصديق بالموضوع والغاية، لا نفس وجودها من غير معرفة وتصديق ولا شك أن معرفة هذه الأمور تفيد البصيرة.

٤- والمراد بالحد إما مطلق التعريف الجامع المانع، وإما المراد به الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل؛ لأن تعريف العلوم ماهيات اعتبارية، فما اعتبر داخلها فيها يكون ذاتياً لها، وما اعتبر خارجاً عنها يكون عرضياً لها.

قال الشيخ المارتونكي رحمه الله، ثم المراد بمعرفة الحد معرفته التصوري أي العلم بتعريفه (تعريف أصول الفقه)، وبمعرفة الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع، بأن هذا الشئ موضوع لهذا العلم، لأن نفس الموضوع مفرد، لا يتعلق به التصديق، وكذا المراد بمعرفة الغاية التصديق بها، أي التصديق بأن هذا الشئ غاية لهذا العلم. إذ الغاية أيضاً مفردة، لا يتعلق بها التصديق. انتهى

وقد مر أن تعريف العلوم بالمناهات الاعتبارية تعريف بالحد لها، إذ المفهومات المعتمدة في تعريفاتها كالدائيات لها، وليس المعتبر في تعريفاتها الأجزاء الخارجية، حتى يرد الإشكال على كون تعريفاتها حذاً؛ بأن الحد بالأجزاء الخارجية تعريف بالرسم وبالعرض، وبأن الحد بأجزاء الشئ خارجية كانت أو داخلية، كتعريف الشئ بنفسه، فالتعريف الإضافي منقول عنه، والتعريف اللقب منقول إليه، وسيأتي بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه في قول المصنف: "ثم هذا العلم أدلة إجمالية"

وبعد ذكر تعريف الأصل لغة واصطلاحاً، أشار المصنف إلى تعيين المعنى الذي هو المراد هنا وقال:

أفيد (في شرح مختصر الأصول) أنه إذا أضيف (لفظ الأصل) إلى العلم
(كما قال هنا أصول الفقه) فالمراد بالأصل دليله (دليل ذلك العلم)

فليس الأصول في قولهم: أصول الفقه بمعنى الراجع أو المستصحب أو القاعدة، بل بمعنى الدليل، والقرينة الإضافة، (إضافة الأصول إلى الفقه)، ولكن لا تنفي هذه

القاعدة (عدة الاضافة) في أصول التفسير وأصول الحديث وغيرهم من أصول العلوم

ولما حل بعض الأصويين (كصاحب التوضيح) الأصول لمصافة إلى (الفقه) بمعنى القواعد، رد عليه المصنف وقال:

فمن حمل (الأصل) على القاعدة فقد (أخطأ) وغفل عن هذا الأصل (وهو أن عند إضافة الأصل إلى علم يراد به الدليل) على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه

وحاصل الرد أن من حمل الأصل على القاعدة كصاحب التوضيح في التعرف للقي لأصول لفقه فقد أخطأ من وجهين:

الأول: غفله عن هذا الأصل المعروف من أن (الأصل) عند الاضافة إلى علم يكون بمعنى الدليل.

والثاني: أن الأصول في اضافتها إلى علم إن كانت بمعنى القواعد يفسد المعنى، لأن قواعد العلم عبارة عن نفس مسائله لا عن دلائله ومبادئه.

نعم إذا أريد من الأصل الذي جمعه (أصول) بمعنى اللغوي، وهو ما يتو على غيره وهو عام يشمل لدليل وقاعدة، فقد يراد منه الدليل، فيقال أصول الفقه أي دلائله، وقد يراد منه القاعدة الأصولية التي يتو عليها جزئيات أصول الفقه، ومن أجل هذا عرّفه المصنف لقباً بقوله "فهو علم بقواعد يتوَضَّعُ بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية".

ثم هذا العلم (علم أصول الفقه) أدلة إجمالية للفقه يحتاج (يقع الاحتياج) إليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على أحكامها (المدلولة)

هذه العبارة إشارة إلى بيان الربط بين الفقه وأصوله، وأيضاً فيها إيماء إلى بيان المناسبة بين المعنى اللغوي (المقول عنه) للأصل، وبين المعنى الاصطلاحي (المقول

اليه)له ،وهو الدليل ،أي يكون ابتاء الفقه على أصوله مثل ابتاء المدلول على دينه ،
لأن أصول الفقه أدلة إجمالية للفقه .

فَنَحْيِمُ أَنَّ أدلة الفقه على نوعين :

أدلة تفصيلية ، كجزيئات الآيات والأحاديث والاجماع والقياس
وأدلة إجمالية ، تحتاج إليها الأدلة التفصيلية في تطبيقها على أحكامها المدلولة وهي
قواعد أصول الفقه

المثال التطبيقي للاحتياج إلى الأدلة الإجمالية

في تطبيق الأدلة التفصيلية

كقولنا ، الزكاة واجبة لقوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ ، فإن الأمر للوجوب
فالمثال على نمط القياس الاقتراضي: وهو أن الزكاة مأمور بها وكل مأمور به
واجب ، فالزكاة واجبة ، ودليل الضمري قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ ، ودليل الكبري
القاعدة الأصولية ، وهي: أن الأمر للوجوب .

وعلى نمط القياس الاستثنائي: هو إن كانت الزكاة مأموراً بها فهي واجبة ، لكنها
مأمور بها ، فتكون واجبة ، ودليل المقدم هو قوله تعالى الذي مر ، ودليل اللزوم هو
قوله: الأمر للوجوب ، وهي قاعدة أصولية ، فالحكم الذي يحتاج إلى معرفته هو وجوب
الزكاة (مثلاً) والدليل التفصيلي عليه قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ والدليل الإجمالي عليه
القاعدة الأصولية ، وهي أن الأمر في هذه الآية للوجوب

وهنا قاعدة أخرى لغوية (أي صرفية) وهو أن "آتوا" في "آتوا الزكاة" صيغة
أمر ، فإذا قلنا ، الزكاة واجبة (هذا حكم فقهي) ، ونستدل عليه بالدليل التفصيلي ، وهو
قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ ثم نستعين بالقاعدة اللغوية ، ونقول: إن (آتوا) أمر وهذه
ضمري ، ثم نضم إليها القاعدة الأصولية ، ونقول: والأمر للوجوب ، وهذه كبرى ،
فانتيحة أن الزكاة واجبة ، والقاعدة اللغوية أن (آتوا) أمر هي أيضاً من قواعد
الأصول ، لأنه يبحث في الأصول عن الأمر والنهي وأحكامهما ، فالأولى أن يقال: إن

القاعدتين كليهما أصوليتان .

وبى أن بعض العلماء قد وهم أن تعلق أصول الفقه بالفقه كتعلق علم الدين (اسطق) بالفلسفة (القديمه) ، ردّ المصنف على ذلك البعض وقال .

وليس نسبته (نسبة علم الأصول) إلى الفقه كسببه علم الميراث إلى الفلسفة كما وهم ؛ (ثم ردّ على وهمه وحطّته) فقال فإنّ الدلائل التفصيلية (جزئيات الأدلة الأربعة) بموادها وصورها من أفراد مسائل الأصول (أصول الفقه) بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية (أي بخلاف الدلائل الفلسفية ؛ فإنها ليست بموادها وصورها من أفراد المسائل المنطقية الباحثة عن المعقولات الثانية)

و يقول شيخنا ليست نسبة أصول الفقه إلى الفقه كسببه المنطق إلى الفلسفة ؛ لأنّ الدلائل التفصيلية لمسائل الفقه بموادها وصورها من جملة الأفراد لموضوع مسائل أصول الفقه ؛ فإنّ موادها عبارة عن المصدر مع الفاعل والمفعول ، وصورها الهيئية الخاصة من صيغة الأمر والنهي وغيرهما فإنّ «أتوا الزكوة» دليل تفصيلي لمسألة فقهية ، وهي وجوب الزكوة ، «وأتوا الزكوة» فرد من أفراد موضوع مسألة الأصول ، وهي أن الأمر لوجوب لأن (أتوا) صيغة أمر .

وكذلك حرمة الزنا مسألة فقهية ، ودليلها قوله تعالى «ولا تقربوا الزنا» و «لا تقربوا» فرد من أفراد موضوع المسألة الأصولية ، وهي أن النهي للمتحريم ، لأن «لا تقربوا» صيغة النهي ، فيكون فرداً من أفراد النهي المطلق

بخلاف المنطق فإنه يبحث عن المعقولات الثانية (والمعقول الثاني هو ما يحصل في الذهن في المرتبة الثانية كالكلّي والجزئي ، والجنس والفصل ، فإن الإنسان أو زيداً أو الحيوان أو الساطق يحصل في العقل أولاً ، ثم يحصل في المرتبة الثانية كونه كلياً أو جزئياً أو جنساً أو فصلاً ، هذا هو معنى المعقول الثاني (الذى جمعه معقولات ثابرة)

والفلسفة (أو الحكمة) يبحث فيها عن الموجودات الخارجية ، كالملك والماء

وانسب والتراب والهواء فالدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية لا يكون فرداً لموضوع مسأله المنطق، لأن موضوع الدليل في الحكمة يكون من الموجودات الخارجية، وموضوع مسألة المنطق يكون من المعقولات انسية والأمور الذهنية

المثال التطبيقي: قول: "الفلك كروي الشكل" مسألة من مسائل الفلسفة، وديلها التفصيل قول: "لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، لأنه جسم وكل جسم يكون ذا طبيعة واحدة فهو كروي الشكل، ينتج أن الفلك كروي الشكل، فالدليل التفصيلي لهذه المسألة الفلسفية قول: "لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، وهي صغرى اندليل، كما أن (أنوار الزكوة) دليل تفصيل لمسألة فقهية، وهي أن الزكوة واجبة، وكانت الآية دليل الضغرى (لأنها مأمور بها).

والدليل التفصيل للمسألة الفلسفية (لأن الفلك ذو طبيعة واحدة) ليس بمادته وصورته فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لأن موضوع مسألة المنطق إنما يكون معقولاً مائوياً أو فرداً منه أو عرضاً ذاتيآله (أي يكون موضوع مسألة المنطق إما كلياً أو نوعاً منه، مثل الإنسان، أو عرضاً ذاتيآله، كالضحك بالإنسان) والفلك في دليل المذكور ليس شيئاً منها، بل هو من المعقولات لأولية كالإنسان وزيد، فكيف يكون موضوع دليل مسألة لفلسفة فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، بعلمت لا تجده في غير هذا الإملاء، فنخذ هذا وكن من الشاكرين.

تعريف المضاف إليه (الفقه)

وبعد الفراغ عن تعريف المضاف (الأصول جمع أصل) شرع المصنف في تعريف المضاف إليه وهو الفقه وقال:

التعريف الأول للفقه

والفقه حكمة فرعية شرعية، فلا يقال (فلا يطلق الفقيه) على المقلد؛ لتقصيره عن الطاقة (المشروط في الفقيه)

وعلم أن المصنف ذكر أربعة تعريفات لفقه في نفس الكتاب، وأشار إلى

التعريف الخامس في تعليقه، فصحح التعريف الأول، ورتجحه، وردّ على التعريفات الثلاثة، وسكت عن التعريف الخامس.

شرح القيود:

١- الفقه في اللغة: الفهم والادراك كما في قوله تعالى ﴿لَا يَكْدُونَ بِفَقْهٍ حَدِيثًا﴾ وقوله تعالى ﴿يَا شُعَيْبُ لَا نَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾

وفي الاصطلاح: هو حكمة فرعية شرعية

٢- الحكمة في اللغة: اتفاق العلم والعمل، وقيل هي العلم الراسخ الذي لا يحتمل الخطأ.

وفي "الجلال الأول" (للسيوطي ص ٤٢) تحت تفسير قوله تعالى ﴿يُزَيِّتُ الْحِكْمَةَ مِنْ نَبْءٍ﴾ (هي) العلم النافع المؤدى إلى العمل

وذكر الله تعالى في سورة بني إسرائيل ستة من النواهي وثلاثة من الأوامر (كلها يتعلق بالأحكام الشرعية) وسمي الله كلها حكمة، وقال ﴿دَلَّكَ نَحْنُ أَوْحَى إِلَيْكَ رَبِّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾.

نعلم أن الحكمة الأصلية هي الأحكام الشرعية (فرعية كانت أو أصلية واعتقادية)، فالفقه حكمة أي علم راسخ مع العمل به، ويتعلق بمروعات الشريعة الإسلامية، وليس من الحكمة اليونانية التي اخترعها العقول، وخصصوا موضوعها بالموجودات الخارجية؛ إذ الفقه الإسلامي أعلى وأرفع من تلك الحكمة، وأهم موضوعاتها الاعتقادات الحقة والأخلاق الوجدانية

والمراد بالعلم المفهوم من "الحكمة" الملكة العلمية الحاصلة من بذل الطاقة في حصول المسائل الفقهية، ومن هنا لا يطلق الفقيه على المقلد؛ لأن الفقيه من له منة فقهية، والمقلد من لم يكن له ذلك، فكيف يقال للمقلد فقيه؟

٣- و"فرعية": معانيها يتفرع وجوبها والعمل بها بعد وجوب الإيمان وقبول الأصول (أي العقائد الصحيحة الثابتة بالصروح) وكذا يتفرع التكليف بالفرعيات

بعد لتكليف بالعقائد و لأصول التي سماها المتقدمون من العلماء علم الكلام، كعلم الكلام حكمه أصلياً، لا يتفرع على شيء آخر

٤ ومعنى "شرعية" أي تدل على ثبوت تلك المروغ والعمل بها الأدلة الشرعية (الأربعة التي يبحث عنها في أصول الفقه)

فالحكمة جسر تشمل الحكمة النظرية التي غايتها النظر والفكر دون العمل، كعلم الكلام، والحكمة العملية التي المطلوب منها العمل، كعلم الفقه، فيقيد "فرعية" خرج علم الكلام، ويقيد "شرعية" خرجت الحكمة العملية التي ليس لها تعلق بالشرع، كالصانع والحرف الجديدة، أي الحكمة الجديدة

٥- ولا يطلق الفقه على المقلد، لتقصيره عن الطاقة، أي طاقة الاجتهاد المشروطة لتفقيه المجتهد، ومن أجل اعتبار الملكية العلمية في الفقه (المفهومة) من لفظ "الحكمة" خرج فقه المقلد عن تعريف الفقه، وخرج المقلد نفسه عن تعريف الفقيه المعترف به وجود طاقة الاجتهاد

والتخصيص بالحسيات احتراماً عن التصوف في تعريف الفقه حديث
محدث، وكلام جديد، لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، نعم
الاحتراز عن الكلام عرف معروف

والتخصيص (تخصيص الفقه) بالحسيات (كأعمال الجوارح) احتراماً (وحفاظاً)
عن (دخول) التصوف في تعريف الفقه حديث محدث وكلام جديد لم يكن هذا
التخصيص في المتقدمين، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في تعريف الإحسان، "أن
تعبد الله كأنك تراه" بيان للإخلاص في العمل، وليس فيه إشارة إلى أي علم، نعم
لاحتراز عن (علم) الكلام (بقولهم فرعية) عرف معروف (عند المتقدمين ولا يخرج
في إخراجهم عن تعريف علم الفقه)

وإحاصل أن التقييد بقيد "الحسيات" لإخراج التصوف (عدم الأخلاق) عن
تعريف علم الفقه أمر مبتدع لا أصل له عند المتقدمين

وأما انتقيد بقيد "شرعية" لإخراج علم الكلام عن تعريف لفقه فلا بأس به لأنه عرف معروف .

وقد المصنف في تعليقه على قوله : "بالحسيات" . اعلم أن افقه في القديم كان متدولاً لعلم الحقيقة، وهي العلم بالصفات الالهية وأفعالها واسماها وأحكامها ، و (متدولاً) لعلم التركبة والتربة، وهي مباحث المهلكات والمجيات ، و (متدولاً) لعلم الشريعة الظاهرة، ومن ثم عرّفه أبو حيفة الامام به (معرفة النفس ماله وما عليها) وسقى كتابه في العقد به (الفقه الأكبر) وقال تعالى اشارة الى هذا المعنى لعلم (فلو نفر من كن فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) (وقال النبي ﷺ مشيراً إلى ذلك العموم) "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"

ثم لما تصدى قوم للبحث عن العقد، وسموا العلم الكافل بذلك به "علم الكلام" أطلق افقه على المطالب العلمية الشاملة للتصوف أيضاً، وهو علم الأخلاق والتركبة، ثم حدث في زمان لاحق اختصاص الفقه بالأحكام الظاهرة (حسنة، ومن ثم تروى كتب الفقه للمتأخرين بخالية عن علم التركبة، انتهى .

التعريف الثاني للفقه

وعرّفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وأورد (الإشكال على هذا التعريف بأنه)

١- إن كان المراد (بالأحكام) الجميع (جميع الأحكام) فلا ينعكس التعريف (أي لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرف) لثبوت "لا أدري" (أي اظهار العجز عن علم بعض المسائل من بعض الأئمة ، كأبي حيفة ومالك) فلا يكونان فقيهاً

٢- وإن كان المراد مطلق الأحكام (سواء كان كلها أو بعضها) فلا يكون التعريف مانعاً عن دخول غير المعرف في أفراد المعرف) وهذا شرح قوله (أو المطلق فلا يطرّد) وإنما لا يكون التعريف مطلقاً (مانعاً عن دخول الغير) لدخول المقلّد العالم (في تعريف العقيد)

ثم أجاب عن الإشكال بوجهين وقال:

وأجيب (عنه أولاً) بأنه لا يضتر "لا أدري" لأن المراد (بالعلم في تعريف الفقه) الملكة، فيجوز التحريف (تخلف العلم عن بعض المسائل، وثانياً)، بأن المراد بالأدلة (الشرعية) الأمارات، (أي العلامات)

قد الشيع المذرتونكئ وبما أن لعلم قد يطلق ويراد به مسائله، وقد يطلق ويراد به التصديق بالمسائل (وقد يطلق ويرد به الملكة الحاصلة من التصديق بها) صار هذا التعريف مورداً للاعتراض الآتي:

وهو أن المرء من الأحكام ماذا؟ كئب أو بعضها، وهذا بناء على أن المراد بالعلم نفس المسائل أو التصديق بالمسائل.

وأما إذا أريد من العلم الملكة الحاصلة من التصديق بها فلا يرد الاعتراض كما أشار إليه المصنف في الجواب.

بمخلاف التعريف الأول، فإن المحكمة المذكورة فيه عبارة عن ملكة فلا يرد ذلك الإشكال.

(١) قد (العلم) في تعريف الفقه جنس يشمل جميع لعلوم، ويقول به بالأحكام الشرعية، خرج جميع لأحكام غير الشرعية، وكذلك خرج بهذا انقيد علم الكلام، لأن المراد بالأحكام الشرعية الأحكام الشرعية الفرعية، فعدم الكلام علم بالأحكام الأصلية الاعتقادية.

ومعنى الأحكام الشرعية: الأحكام التي عُلِمَتْ بالشرع، أي التي يتوقف عندها عن الشرع، سواء كان للعقل فيها دخل أم لا، فالعلم بوجوده تعالى واجب عقلي، ولو لم ينزل الشرع، فإن أصحاب العقول السليمة كلهم قائلون بوجوده تعالى، وأما الدهريون فهم أيضاً قائلون بوجود موجود واجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة وجود الكائنات، ولكن أخطئوا في تعيين مصداق ذلك الموجود دائم الوجود، فجعلوه مادة لآحية لها ولا علم ولا شعور ولا قدرة بل ذلك الموجود هو الله تعالى

٢- قوله من أدلتها التفصيلية: قال صاحب التوضيح (في شرح قيود تعريف الفقه) تحت قوله (أي العلم الحاصل عن أدلتها الخ) "فعلم أن (قوله عن أدلتها) متعلق بالعلم"، فإضافة (الأدلة) إلى الضمير العائد إلى (الأحكام) للعهد، والمعهود الأدلة الأربعة، فخرج عن تعريف الفقه علم المقلد بالمسائل الفقهية؛ لأن علمه يحصل من قول مجتهد، أو من أقوال مقلديه، لا من الأدلة الأربعة

وبأن قيد (من حيث حصولها من الأدلة) معتبر ومقدر في انتعريف (كسائر التعريفات) خرج عن تعريف الفقه علم الرسول ﷺ؛ لأن علمه حصل بالوحي (بالكتاب والسنة) لا الإجماع أو القياس؛ ولأن علم الرسول ﷺ يكون حدساً لا نظرياً وكسبياً (إلا فيما اجتهد من الأحكام)، وكذلك خرج علم جبرئيل؛ لأنه حدسي، وليس علمه للعمل بها، وخرج علم الله تعالى أيضاً؛ لأنه حضوري، وليس بمحصول حتى يحتاج إلى الحدس أو النظر؛ ولأن العلم عن الدليل إنما يحصل بعد ترتيب الدليل وترتيب مقدماته، وعلمه تعالى دفن، لا تدريجي، ولا موقوف على الكسب والطرق

٣- قوله وأورد إن كان المراد المجمع الخ: حاصل الإراد إنما أن يكون المراد بالأحكام في تعريف الفقه في قوله (العلم بالأحكام) جميع الأحكام الشرعية، وإما أن يكون المراد بها بعضها؟ فإن كان المراد الأول (العلم بجميع الأحكام) فلا يصدق التعريف بعلم من هو كالشمس في نصف النهار، مثل الامام أبي حنيفة، فإنه لم يدع العلم بجميع الأحكام، بل اعترف بعدم العلم ببعض المسائل (كمسألة الدهر) وقال، لا أدري (ما هو الدهر؟) وكذلك الامام مالك، فإنه اعترف بعدم العلم بجواب ست وثلاثين مسألة فقهية، وكذا لا يصدق تعريف الفقيه عليها.

وإن كان المراد الثاني (العلم ببعض الأحكام) فلا يكون تعريف الفقه مابعداً عن دخول غيره، فدخل في تعريف الفقه، فقه المقلد، إذا علم مسألة أو أكثر منها عن دليل تفصيلي، وإحتمال أنه لا يكون فقيهاً؛ لأن أكثر علمه يحصل من قول مجتهد دون الأدلة.

ثم أجاب المصنف عن هذا الإراد باعتبار الشقين: وقال: وأجيب الخ.

١- ولم يخص الجواب باعتبار الشق الأول. أن المراد بالأحكام جميعها، والمراد

بعدم الملكة الحاصلة من التصديق بالمسائل، فلا شك أن أبا حيفة وماثكاو كل فقيه عنده منك فقهية بالاستنباط يستطيع العلم بجميع الأحكام لأجل تلك الملكة، وإن لم يكن حاصلاً له بالفعل، فالمراد بالعلم بالأحكام هو العلم بالقوة دون الفعل، فشمّل تعرّف الفقه علم هؤلاء الفقهاء، وصار التعرّف جامعاً لأفراده.

٢ - وحاصل الجواب باعتبار الشق الثاني، أن المراد بالأدلة في قوله (من أدلتها التمهيدية) الأمارات والعلامات أي الأدلة الظنية، فيكون التعرّف مائلاً عن دخول المعبر، وهو فقه المقلّد، لأنّ تحصيل العلم بالأحكام لوجوب العمل من الأدلة الظنية إنما يكون عن خواص المجتهد، وليست هذه المراتبة حاصلة للمقلّد، لا جامع.

فإن المقلّد لو حصل له العلم بوجوب العمل بمسألة شرعية عن دليل ظني لا يكون له سداً، ولا يجب عليه العمل بتلك المسألة، وكذا لا يكون سداً لغيره، ولا يجب على غيره العمل بها أيضاً، فإن الشك للمقلّد قول المجتهد القطعي، لا قول المقلّد نفسه عن الظن، ولا قول المجتهد المتيقن عن الظن، وإنما يكون دليل المقلّد القول القطعي للمجتهد، وهذا معنى قوله: "وأما المقلّد فمستنده قول مجتهد لا ظنه ولا صه".

ويرد على هذا الجواب إشكال وهو أن الدلائل الظنية مفيدة للظن، والظن لا يكون موصلاً إلى العلم القطعي، والعقده علم قطعي، فكيف يصح أن يراد من الأدلة الأمارات والأدلة الظنية؟

والجواب عنه أن الظن هنا يقضي إلى العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، فالظن قد يقضي إلى العلم بوجوب العمل، وإن لم يقض إلى الحزم بثبوت الدليل. وتقدير العبارة في الأصل هكذا: "بأنه العلم القطعي (بتقدير الصفة) بالأحكام، أي بوجوب العمل (بتقدير المضاف والمضاف إليه) بالأحكام الشرعية".

ثم أراد المصنف تحصيل الجواب باختيار الشق الثاني وقال:

وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط (أي بواسطة) الظن من خواص المجتهد إجماعاً وأما المقلّد فمستنده (دليله) قول مجتهد (أي القول

الثابت بالقطع عن مجتهده) لا ظنّ المقلّد (أي لا علمه المتيقن على الظنّ) و لا ظنّ المجتهد (أي القول المظنون له) فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلّد، حتى لا تقول مثل من قال كما أنّ مظنون المجتهد واجب العمل عليه ، كذلك وجب العمل على مقلده بمظنونه ، فهما سيّان (متساويان في وجوب العمل بالظنّ)

أي تحصيل العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية بواسطة العلم الحاصل من الأدلة الظنية من خواص المجتهد بالاجماع ، لأن العمل بمقتضى الظنّ وجب عن المجتهد بالاجماع ، فإن المجتهد إذا قال : هذا مظنوني بمجتهداً (أي علمته بالظنّ حال كوني مجتهداً) وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل " ينتج أنّ هذا واجب العمل .

فالنصري (هذا مظنوني) بديهية، ودليل الكبرى (وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل) الاجماع.

وأما المقلّد فلا يصلح ظنه أن يكون دليلاً يجب العمل به؛ لأنه ناقل عن المجتهد، ومن ثم قال المصنف : وأما المقلّد فمستنده ودليله قول مجتهده، لا ظنه، أي لا علمه المبني على الظنّ ولا ظنّ مجتهده أي لا قول مجتهده المتيقن على الظنّ ؛ فإنّ الظنّ لا يفي من الحل شيئاً، أي لا يحصل اليقين من الظنّ، سواء كان ظنّ المقلّد نفسه أو ظنّ مجتهده .

ولما كان يرد الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني أشار إليه المصنف بقوله :

نعم يلزم أن يكون (الفقه) عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، لا العلم بها (بالأحكام الشرعية) (ثم أشار إلى الجواب عنه فقال) إلا أن يقال إنه (تعريف الفقه) رسم (لا حد) فيجوز (التعريف باللازم) (ثم أشار إلى اعتراض آخر وقال) وفيه ما فيه

١ - وتخصيص الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني أنه لو كان المراد بالأدلة

لامرات و لأدلة انظرية، يرم أن ألا يكون لعقه هو لعلم بالأحكام الشرعية، فلا يكون هذا التعريف تعريفاً للعقه، بل يكون تعريف الفقه هكذا هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية.

٢ وتفصيل الجواب عن هذا الإشكال أن لزوم كون تعريف الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية ليس بمجموع، يعني لو كان الفقه هو العلم بوجوب العمل بها لا بأس به، إذ لازم لعلم بالأحكام الشرعية وغرضه هو وجوب العمل بها، فوجوب العمل بالأحكام من لزوم العلم بها، وتعريف الفقه ليس يحدد أي تعريف بذاتيات الفقه، بل هو تعريف بالرسم، وإنما يكون التعريف بالرسم باللائم، وهذا تعريف للفقه باللائم، وهو وجوب العمل بالأحكام الشرعية.

فإذا علم المجتهد لأحكام من أدلتها، وجب العمل بها عليه بعينه، ووجب العمل على مقلده بقوله وإظهاره وجوب العمل عليه

٣- وتفصيل الاعتراض الذي أثار إليه المصنف بقوله "وفيه ما فيه" على وجهين:

الأول. أنا لا أسلم أن لعلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية لازم للعلم بها؛ لأن المقلد يحصل له العلم بالأحكام من قول المجتهد، ولا يحصل له العلم بوجوب العمل بها بمجرد العلم بالأحكام، فهو كان لازماً لحصول له العلم بوجوب العمل بها أيضاً.

والوجه الثاني. أي سلمت أن العلم بوجوب العمل بالأحكام لازم للعلم بها، ونكر ليس باللائم جاز التعريف به؛ لأن اللازم على نوعين

ما يكون محمولاً على الملزوم، نحو الإنسان ضاحك

وما لا يكون محمولاً عليه، كالكتابة والصحة، فإنهما لا يحملان على الإنسان

بالاشتقاق.

وإنما يكون التعريف باللائم المحمول؛ لأن معزوف الشيء ما يكون محمولاً عليه بالاشتقاق أو المواطاة كالحيوان، الناطق بالإنسان، ووجوب العلم بالأحكام الشرعية ليس بمحمول على العلم بالأحكام الشرعية، فلا يصح أن يقال لعلم بالأحكام الشرعية هو العلم بوجوب العمل بها

وقد نصت في شرح قوله "وفيه ما فيه" أن العلم بوجود العمل من لارم وجود العلم بالأحكام، وليس من لورم ماهيته، وإنما يكون المحمول من لوارم ماهية، وليس وجوب العمل داخلاً في ماهية الفقه، ولأن لم يكن حد علم الفقه بدون ذكر لعمل، فلا يكون العلم بوجود العمل (مع كونه لارم) مقرفاً لعلم الفقه ولما أورد على تعريف الفقه إشكال آخر أشار المصنف إليه وإلى الجواب عنه بقوله

و من ههنا (من أجل أن المراد من الأدلة الأمارات والأدلة الظنية، وأن الفقه عبارة عن العلم بوجود العمل بالأحكام وهو قطعي) عدت المدافع ماقبل (في الاعتراض) إن الفقه من باب الظنون، فيكف بحكم علماء، ثم أشار إلى الجواب الآخر) وقال على أن العلم (يستعمل) حقيقة فيما (في علم) ليس بتصور أيضاً

وهذا هو الإشكال الثاني الوارد على التعريف الثاني للفقه، وأجاب عنه المصنف أيضاً بوجهين.

١ - تفصيل الإشكال هو أن تعريف الفقه بالعلم غير صحيح؛ حيث أن الفقه ليس بعلم أصلاً؛ لأن العلم في اصطلاح المتكلمين عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ونفس الأمر، والفقه ليس كذلك؛ فإنه عبارة عن العلم بالمسائل الظنية، لا باعتقاد الجازم، فلا يكون علماً، فلا يصح تعريفه بالعلم

٢ - وتفصيل الجواب الأول أن الفقه هو العلم بوجود العمل بالأحكام، وهو قطعي، وليس بظني، وهذا التعريف تعريف بالرسم كما مر

٣ - وتفصيل الجواب الثاني. أن العلم (كما يطلق على التصور حقيقة) يطلق على غير التصور (أي التصديق بأنواعه الأربعة) أمضا حقيقة، فيشمل العلم الأنواع الأربعة للتصديق. وهي الظن والجهل المركب والتقليد واليقين، فالمراد بالعلم المذكور في تعريف الفقه هو الظن (بقرينة الأمارات المرادة من الأدلة)

التعريف الثالث للفقه

و بعضهم (كصاحب التوضيح) جعل الفقه عبارة عن الأحكام القطعية مع مدكة الاستنباط أي قال هو العلم بالأحكام القطعية مع مدكة الاستنباط، ثم ذكر الايراد على هذا التعريف، وقال ويرم عليه عن (هذا تعريف) خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية (عن تعريف الفقه) ثم أشار إلى رد من يقول إن المسائل الثابتة بالأدلة الظنية قليلة، فلا يصح خروجها عن التعريف، فقال رداً على هذا القائل وهي (المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كثيرة كالمسائل الثابتة بأخبار الآحاد وانقياس، ثم يؤر دعواه وقال ألا ترى (أنها المحاطب) أن السنة المتواترة (المعبدة للقطع) قليلة جداً، ثم رد على صاحب التوضيح وقال والتزام ذلك (إخراج المسائل الظنية عن تعريف الفقه) التزام (إيجاب على نفسه) من غير ذكر دليل (يستلزم ذلك الإخراج)

التعريف الرابع للفقه والإشارة إلى رده

والإمام البردوي لما قسم الفقه في أصوله إلى ثلاثة أقسام قال ولقسم الثالث هو العمل به، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فكأنه قال الفقه هو العمل بالأحكام الشرعية، فرد المصنف عليه وقال:

وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم (تعريف الفقه) كما ذهب إليه بعض مشايخنا (وهو الامام اليزدوي) بعيد جداً

لأن العلم المدون إما عبارة عن نفس المسائل، أو عبارة عن التصديق بها. أو عن الملكية الحاصلة من تصديق تلك المسائل وأما إطلاق العلم على نفس العمل فتعبر مسموع عن القوم، نعم يكون العمل غاية للعلم، ومقصوداً منه.

ذكر المصنف للقديح على تعريف الجمهور (التعريف الثاني) اعتراضين، ولرد على تعريف صاحب التوضيح (التعريف الثالث) أيضاً ذكر اعتراضين، وأما للرد على

تعريف البردوى (التعريف الرابع) ذكر إشكالاً واحداً، وأنا أنتعريف الخامس الذى أشير إليه في التعليق فسكت عنه، لأنه تعريف المتقدمين، وشامل لمعلوم الإسلامية كلها

تعريف أصول الفقه لقباً

وأما لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام
الفقهية من دلائلها

المثال التطبيقي: وجوب الصلاة حكم فقهي، وإنما يمكن الوصول إليه من دليله
التفصيل (قم الصلاة) بعد الاستعانة بالقاعدتين.

الأولى: أن (أقم) أمر.

وثانيتها: أن الأمر للوجوب، وهما قاعدتان أصوليتان

وإذا كن (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص يكون الأصول (جمع أصل) بمعنى
الدعوى، أي ما يفتي عليه غيره، فإن ابتناء الفقه في استنباطه من أدلته يكون على قواعد
مخاضة يبحث عنها في علم أصول الفقه، كما أن ابتناء ثبوته يكون على أحد الأدلة
الأربعة، ومن هذين الوجهين قد يكون (الأصول) بمعنى الأدلة كما ذكر في التعريف
الإضافي، وقد يكون بمعنى القواعد، كما اختير هنا لفظ (بقواعد) بدل لفظ (بأصول).

وقد مر في شرح الديباجة تعريف القاعدة ومثالها التطبيقي بهيئة القياس
الاقتراني وهيئة القياس الاستثنائي، فلا حاجة للاعادة.

واعلم أن التعريف (عند المنطقيين) على نوعين

أحد إن كان بذاتيات المعرف، ورسم إن كان يعرضياته ولوارمه

ثم الماهية (ما يقع في جواب السؤال بما هو في المذكر، والسؤال بما هي في المؤنث)

على نوعين:

حقيقية، كماهية الحيوان والنبات، وغيرهما من الموجودات الخارجية، واعتبارية،

كماهية لكلمة والكلام، والكلبي والجزلي والأصل والفرع، وغيرهما من الموجودات الذهنية

وماهيات العلوم المدونة من القسم الثاني عند الجمهور

وهو للعلوم (كالفقه وأصوله، والحج، والضرف والمطلق) ماهيات حقيقية؟
فيكون تعريفاتها حداً لها، أولها ماهيات اعتبارية؟ فتكون تعريفاتها رسماً لها، فبدأ
لمصنف في هذا البحث وقال:

١- قيل حقائق العلوم المدونة (هي) مسائلها المخصوصة أو التصديق
بها فرداً فرداً، وأما المفهومات الكلية الداخلة في تعريفاتها التي تذكر في
مقدمات الكتب فأجراً محمولة عليها، (وهي) مسائلها المخصوصة،
أو إدراكاتها (أي التصديق بتلك المسائل)

٢- ثم فرّع على هذا القول وقال فالمفهومات الكلية التي تذكر في
المقدمات (في تعريفات العلوم) لأجل البصيرة رسوم (لها) (وأقام على
تعريفه هذا دليلاً وقال) بناء على أن (الشيء) المركب من أجزاء غير
محمولة (أي مما لا يصح حملها عليه) كالعشر (المركبة من الواحدات)
لاجنس له ولا فصل، (أي ليس لمثل هذا المركب جنس ولا فصل) والآ
لرم تعدد الداعي، (أي يلزم أن يكون لهذا المركب ذاتيان)

٣- ثم اعترض المصنف على هذا الدليل (بطلان تعدد الداعي) وقال وفيه
نظر (أي هو محل توجه العقل وتعمّره في صحته) أشرت إليه في
(السلم) (سلم العلوم وهو كتاب للمصنف في المنطق)

وقال المصنف في تعليقه الذي عرّعه ب(مه).

حاصل ما ذكر فيه (في السلم) أن الفرق بين الأجزاء المحمولة وغير
المحمولة إنما هو بالاعتبار، ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد
بالدات، فاللازم تعدد الداعي بالاعتبار، وهو ليس بحال؛ لأنّ العقل
قد يعتبر أحدهما لا كليهما، وإنما المحال وجود ذاتين حقيقيين، ففهم

وانما قيد علوم بالمدونة لأن نفس العلم بدون لحاظ التدوين، قد يكون نظرياً متعسراً لتحديد، وقد يكون نظرياً ميسراً لتحديد، وقد يكون من أجل لبيدات كلسور واسرور، فلا يكون المسائل أو التصديق بالمسائل نفس مطلق العلم (غير المدون) وقيد المسائل بالمخصوصة: لأن نفس المسألة بدون رعاية الخصوص (من كونهما محوية أو صرفية أو أصولية) لا تكون من حقائق العلوم المخصوصة.

قوله فالقصورات الكلية . هذا شروع فيها هو المقصود، من أن المفهومات الكلية التي تذكر في التعريفات (في ضمن المقدمات) لأجل افادة البصيرة في مباحث الكتاب (كأنها رسوم، وليست بمحدود؛ لأن حد الشيء يكون تمام حقيقته، (كالحيوان الساطق للإنسان) ولو كانت حدوداً لها لكانت تمام حقائقها، والمسائل المخصوصة أيضاً حقائق تلك العلوم، فيزم أن يكون لكل علم حقيقتان أو ذاتان وهذا هو مفهوم كلام المصنف . "والأولم تعدد الذاتي" دليل الملازمة أو وجه اللزوم، أن الجنس والفصل لشيء يكونان تمام حقيقته، وهما جزآن محمولان على الشيء، فلو كانت المسائل أو التصديقات بها (التي هي أجزاء غير محمولة على العلوم وخارجة عنها) حداً لها وداخلة في حقائقها يزم أن يكون لعلم حقيقتان أو ذاتان، وهذا كما ترى، أي فاللزام باطل والمعلوم (كون المسائل أو التصديقات بها) عين تلك العلوم مثله في البطلان .

قوله كالعشرة المركبة الخ . مثال (بل نظير) للمركب من الأجزاء غير المحمولة، كالواحدات التي يتركب منها العشرة، ولا يقال لكل واحد منها عشرة

قوله وفيه نظر أشرت إليه في (التلخيص) وما أشار إليه في "التلخيص" كما يلي وهذا (في جواز تعدد الحقيقة بالأجزاء الذهنية والخارجية) مذهبان:

الأول: مذهب السيد الشريف، هو يقول إذا كان للشيء أجزاء ذهنية لا يمكن أن يكون له أجزاء خارجية، وإلا فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان.

والثاني مذهب المحققين من المنطقيين، وهم يقولون إن التركيب الذهني (أي وجود الأجزاء الذهنية) يستلزم تركيب الخارجتي (يعني يستلزم وجود الأجزاء الخارجية) لأن الأجزاء الذهنية عبارة عن الجنس والفصل، والجنس في مرتبة لا بشرط

شيء (في مرتبة الإطلاقي وعدم اعتبار القيود وجوداً وعدمياً) جزء ذهبي لسماوية المركبة (كالحيوان للإنسان) فوجب حمده على ذلك المركب، وفي مرتبة بشرط لا شيء (أي بشرط خضوه عن القيد) يكون ذلك بحسب مادة وبتنوع حملة على ذلك المركب، وكذلك بفصل في مرتبة بشرط لا شيء صورة، ويمسح حمدها عن المركب المذكور، لأن ذلك المركب ليس عبارة عن مادة فقط أو عن الصورة فقط حتى يصح حمدها عليه وحدة وحدة، وإن يمحور حمدها معاً، فلا يفقد الإنسان جسم فقط أو نفس فقط، وأما لأجزاء ذهبية فحذر حمل كل واحد منها منفرداً على الكل، فيفقد الإنسان حيوان، كما يقال لإنسان ناطق.

فعلم أن الأجزاء الذهبية تستلزم الأجزاء الخارجية، فيكون بالمركب الذهبي حقيقتان: خارجية وذهبية، ثبت له ذاتيان، ولكن هذا ليس باطل؛ لأنه ليس بين الماهيتين (الخارجية والذهبية) تناقض، بل يكون بينهما تلازم، كما مر.

نعم إذا كان لشيء واحد حقيقتان خارجيتان، أو حقيقتان ذهبيتان، فهذا باطل؛ لأن إحداهما تعني عن الأخرى، فلو كانت تلك المفهومات المذكورة في تعريعات العلوم حذاً لها لا يزم المحذور وصار حاصل النظر الذي أشار إليه في (المسلم) وأعاد له حسنه في (المسلم) أن تعدد الذاتي أو وجود حقيقتين لشيء واحد إنما يكون به إذا كانا خارجيتين أو ذهبيتين، وأما إذا كانت إحداهما خارجية، والأخرى ذهبية فلا محذور فيه، فسقط الاعتراض على كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدونة، ولكن بقي هنا إشكال آخر أشار إليه لمصنف بقوله:

نعم، يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة، مع أنهما نوعان (متباينان) تحقيقاً (حقيقة) (وأشار إلى وجه لزوم الإشكال أو إلى الجواب عنه فقال:) فتفكر

وأشار في الحاشية التي كتب بعدها (منه) إلى تفصيل ذلك الإشكال، وقال نعم يلزم الخ يعني يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم اتحاد لتصور

والتصديق ؛ لأن الحجة عين المحدود وحقيقته، وهذا إذا كانت العلوم عبارة عن الإدراكات فظاهر، وأما إذا كانت حقائقها نفس المسائل، فتلك بناء على اتحاد لعلم والمعلوم، فتدبر (منه)

قوله نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق الخ . لما لم يصح الاعتراض السابق (لزوم تعدد الذاتي) عند المصنف جاء باعتراض آخر (على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم) أي إذا كانت تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدونة يلزم اتحاد التصور والتصديق وهو باطل، فكوبه حدوداً أيضاً باطل، فقال المصنف في دليل بطلان اللزم (اتحاد التصور والتصديق) "مع أنها نوعان (متباينان) تحقيقاً" أي حقيقة، وأشار إلى بيان اللزوم بقوله (فتفكر).

وحاصل دليل اللزوم أن العلم المعرف إما عبارة عن نفس المسائل، أو عن التصديق بها، فعل التقدير لثاني (كون العلم عبارة عن التصديق بالمسائل) لزوم الاتحاد بين التصور والتصديق ظاهر، لأن الحجة عبارة عن تصور المحدود، والمحدود هو العلم لدى هو نفس التصديق، فلزم اتحاد التصور (الحجة) واتحاد التصديق (المحدود) وعلى تقدير الأول (كون العلم نفس المسائل) يكون الحجة متحداً مع العلم، وهو نفس المسائل، والمسائل متحدة مع الإدراكات المتعلقة بها لأجل ضرورة الاتحاد بين العلم والمعلوم، فصار الحجة متحداً مع التصديق المتعلق بالمسائل، فلزم اتحاد التصور والتصديق على التقدير الأول أيضاً.

ويمكن أن يكون في قوله (فتفكر) إشارة إلى اعتراض، وهو أن العلم في صورة اتحاد العلم والمعلوم يكون بمعنى الصورة العلمية، لا بمعنى الحقيقي (ما به الاكتشاف) لأنه (المصنف) قال في السلم . "إن العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية" فالعلم بمعنى نفس المسائل أو التصديق بها لا يكون متحداً مع المعلوم، بل العلم بمعنى الصورة العلمية يكون متحداً مع المعلوم، ففي صورة كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم لا يلزم الاتحاد بين العلم والمعلوم، ولا بين التصور والتصديق، فبقى الجواز والإمكان فإذا (إمكان كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم)

أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة

التمهيد

واعلم أنه لا بد لها من معرفة الأشياء الثلاثة أولاً

١- اسم الجنس: هو ما كان موضوعاً لمعنى كلي مطلق من غير رعاية التعيين والوحدة في اللفظ، كالماء، فيشمل القليل والكثير

٢- علم الجنس: هو ما وضع لمعنى كلي مع لحاظ التعيين والوحدة في اللفظ، كإسماء للأسد (الحيوان المفترس) وهو النوع الواحد، أي يقدم لفظ "إسماء" مقدم لفظ "الأسد" علماً

٣- علم الشخص: وهو ما وضع لمعنى جزئي مشخص، كزيد لشخص معنى
و يختلفوا في أسماء العلوم وأسماء الكتب المؤلفة بأنها من أى نوع من هذه الأنواع
ثلاثة ؟ فقال المصنف :

ثم اختلف في أسماء العلوم، (١) فقليل هي أسماء جنس، وهو الظاهر،
(وهذا رأي المصنف) (٢) وقيل بل هي أعلام جنس، (وهذا مذهب
السيد زاهد الهروي) (وقال المصنف في رد هذا المذهب قلنا ثبوت
(علمية الجنس) لأجل الضرورة، وليست (الضرورة بموجودة هنا،
فلا حاجة إلى اعتبارها) (٣) وقيل (بل هي أعلام) شخصية (موضوعة
لمجموعة مشخصة من المسائل) وهذا مذهب ابن الهمام

(ثم ذكر المصنف دليل هذا القول وقال) إدا العقده مثلاً (الذي هو اسم
لمجموع المسائل) لا يصدق على مسألة مسألة، (فلو كان العقده اسم
جنس أو علم جنس لصدق على القليل (مسألة مسألة) كما يصدق
على الكثير (مجموع المسائل العقهية ؛ لأنهما كليان)

(ثم أشار إلى الإشكال وجوابه، فقال) أقول وفيه أنه منقوص بالبيت؛
لأنه اسم جنس، ولا يصدق على كل جزء جزء منه، فلا يصحون علم

شخص، فكيف يكون الفقه وأمثاله علم شخص؟
والحل أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متعقبة (الحقيقة) نحو
الأربعة المركبة من أربع وحدات، (وقد يكون مركباً من أجزاء)
مختلفة الحقيقة، نحو التكنجيين (المركب من المعدل والحل
والعسل) فالأربعة والتكنجيين لا يحملان على أجزائهما وليسا من
الأعلام الشخصية، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض (بعض
الأجزاء الشخصية) كون أسماء العلوم أعلاماً شخصية

(١) قوله: لأجل الضرورة، وليست الضرورة بموجودة (ها) وهذه العبارة رد
عن استدراهد الهروي بأن القول بعلمية الجنس إنما يكون لأجل ضرورة مع الضرف
أو غيره، وليست الضرورة بموجودة هاء فإن ضرورة علمية لفظ (أسماء) للجنس
لأجل الضرورة أنه غير مصرف، وليس فيه سبب مع الضرف إلا التأنيث اللفظي،
وهو سبب واحد، فلا بد من اعتبار سبب آخر ليصح وجه مع صرفه، فاعتبر العلمية
بأنه علم لنوع محاص من الحيوان، وهو الحيوان المفترس (الأسد، وأما في أسماء العلوم
فلا توجد هذه الضرورة، فلا حاجة إلى اعتبار العلمية

قوله: والجن النخ: وحاصل القبض كما أن الفقه لا يصدق على جزء جزء منه أي
عن مسألة مسألة، كذلك البيت لا يصدق على التقف فقط، أو على الجدران فقط، أي
على كل جزء جزء منه، ومع ذلك هو اسم جنس، ولا يكون علم شخص، فكيف يكون
أسماء العلوم (الفقه والسحر والصرف وأمثالها) لأجل عدم صدقها على مسألة مسألة
أعلام شخصية؟ وهذا معنى قوله: "فلا يلزم من عدم الصدق على البعض كونها علماً
لأشخاص"

وحاصل الحل: أن الكلي (سواء كان أسماء العلوم أو غيرها) إنما يصدق على
أفرادها (كمجموع المسائل المختلفة الموجودة في كتب مختلفة) وكالبيوت المختلفة،
وأربعة صادقة على أشياء مختلفة، وأنواع التكنجيين، فإن لفظ (الفقه) ولفظ
(الأربعة) ولفظ (التكنجيين) ولفظ (البيت) يصدق كل واحد منها على أفرادها، ولكن

لا يصدق شئ منها على أجرته مفردة أي على كل جزء جزء منه، والمعتبر في صدق الكل هو الأفراد، لا الأجزاء سواء كانت لأجزاء متفقة الحقيقة، كأجزاء الأربعة أو مختلفة الحقيقة كأجزاء البيت، وأجزاء العلوم (مسائلها) وأجزاء الشكجيين (للمعل والمحل ولعل) فمما يعنى الحمل هو الجزئية لا اتفاق الأجزاء واختلافها، ففي مع حل الأجزاء على الكل انفراداً أسماء العلوم وغيرها من المركب من الأجزاء غير المحمولة كلها سواء، ففي عدم كونها علامة شخصية أيضاً سواء

موضوع أصول الفقه

وموضوعه (أصول الفقه) الأدلة الأربعة، (وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس) إجمالاً، أي من حيث الإجمال، من غير بيان أنواع الكتاب والسنة، والإجماع والقياس باعتبارات مختلفة وأما من حيث التفصيل (آية آية وحديثاً حديثاً) فلما يبحث في عدم لتفسير والحديث، وليس هذا البحث من علم الأصول

ولما كان وهم إيراد الإشكال بأن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم فيلزم منه أن يكون أصول الفقه أربعة علوم، فإن فخير العلوم باعتبار تعدد وتمايز الموضوعات، فالظن والمنطق علمان مختلفان لاختلاف موضوعيهما، فأشار المصنف إلى رذ هذا الوهم وقال:

وهي (الأدلة الأربعة) مشتركة في الاتصال إلى حكم شرعي (وإثباته)

وحاصل الكلام أن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم إذا لم يكن بين تلك الأمور المتعددة جهة الوحدة والقدر المشترك، ولقدرة مشترك أو جهة الوحدة بين الأدلة الأربعة هما هو الاتصال إلى الحكم الشرعي وإثباته

واعلم أن المصنف ذكر بالنسبة إلى حجية الإجماع والقياس ثلاثة أقوال:

الأول: أن بحث حجية الإجماع وخير الواحد والقياس من مسائل الفقه

والثاني أنه ليس بمسألة نظرية حتى يحتاج إلى البحث عنها في علم من العلوم، بل

هي مسألة بديهية من ضرورات الدين.

والثالث أنه من مسائل علم الكلام، كالبحث عن الكتاب والسنة، وجمال المصنف هذا القول حقاً

فأشار إلى القول الأول ثم الرد عليه، وقال:

وما قيل إن البحث عن حجية الإجماع والقياس من الفقه؛ إذ المعنى (أي المعنى المقصود من حجيتها) أنه يجب العمل بمقتضاها (ثم شرع في الرد على هذا القول فقال) ففيه (أولاً) أن هذا فرع الحجية، (وثانياً) على أن جوار العمل أيضاً من ثمراتها (ومقتضاها)

١- شرح القول الأول: لما أثبت أن موضوع أصول الفقه الأدلة الأربعة من حيث الإيصال، فالآن يشير إلى مسألة اختلافية بالنسبة إلى بحث حجية دليلين من الأدلة الأربعة، وهم الإجماع والقياس بأن هذه المسألة من أي علم؟

هكذا القول الأول وقال. وقيل إنه (البحث عن حجيتها) من الفقه، لأن المراد بالأول قولهم "الإجماع حجة، والقياس حجة" ومقصوده أن العمل بمقتضاها واجب، فموضوع هذا القول (هذه القضية (العمل) وعموله (واجب) وكل مسألة كان فيها البحث عن وجوب العمل تكون من الفقه. فثبت أن بحث حجية الإجماع والقياس من الفقه.

شرح الرد عليه: (١) وحاصل الرد أولاً. أما لا أسلم أن معنى قولهم الإجماع حجة والقياس حجة أن العمل بمقتضاها واجب، بل هذه المسألة (أن العمل بمقتضى الإجماع والقياس واجب) فرع وموقوف على حجية الإجماع والقياس، أو على مسئلة "الإجماع حجة، والقياس حجة" لأنه لو لم تثبت حجيتها لم يثبت وجوب العمل بمقتضاها، فالحاصل أن وجوب العمل بمقتضى الإجماع والقياس فرع وموقوف عليه، وحجيتها أصل وموقوف، فلا يكون وجوب العمل بمقتضاها عين حجيتها

(٢) وحاصل الرد ثانياً: أن وجوب العمل كما يثبت بالإجماع والقياس كذلك

جوار العمل بل كراهته أيضاً يثبت بالاجماع أو انقياس، لأن صفة العمل الذي هو فعل المكلف ليس بمحصّر في الوجوب، بل لجوار و لا باحة وانكراهه أيضاً من صفات فعل المكلف، و بالاجماع والقياس يثبت جميع صفات عمل المكلف، فالقول بأن معنى حجبة الاجماع وانقياس أن وجوب العمل يكون مقتضهما خطأ؛ فيه جاز أن يكون معناها جوار العمل أو كراهة العمل بمقتضهما، فإثباتهما أيضاً من ثمرات حجيتهما

القول الثاني :

ومن قال ليست (حجبة الاجماع والقياس) مسألة أصلاً، (لا من الفقه ولا من غيره) لأنها ضرورة دينية، فقد بعد (عن الحق) وإن سلّم إنّا فلا يسلم إنّا

٣- شرح القول الثاني . أي قل هذا القائل ان المسألة : "الاجماع حجة أو القياس حجة" ليست مسألة نظرية أصلاً، لا من الفقه ولا من أصوله ولا من الكلام، لأن مسائل هذه الفنون (العلوم) تكون نظرية يبحث عن ثبوتها وعدلها، ومسألة حجيتها مسألة بديهية من ضروريات (و بديهيات) الدين، فلا حاجة إلى البحث عنها

الرد على هذا القول . قال المصنف في الرد عليه فقد بعد هذا القائل عن الحق، أي لا سلم أولاً أن تكون هذه المسألة بديهية، وإلا لما اختلف في حجيتها أحد، وقد اختلفوا، كما يدل عليه قول المصنف (لأنهما كثر فيهما الشغب) وإن سلّمنا بداهة هذه المسألة وكوبها من ضروريات الدين إنّا أي من حيث الاستدلال من المعلول إلى العلة أي من بداهة المسائل الثابتة بالاجماع والقياس إلى بداهة حجبة الاجماع والقياس، فلا سلّم لنا . أي من حيث الاستدلال من العلة إلى المعلول، أي من نفس الاجماع والقياس إلى بداهة المسائل الثابتة بهما.

فيجوز أن تكون حجبة الاجماع والقياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل أو جوار العمل بالمسائل الاجماعية أو القياسية بديهية وباعتبار علّتها (حجبة الاجماع والقياس) نظرية، كما أن مسألة توحيد المادى عند الناس بديهية، وإنّا في نفسها ليست

بيديهيّة، وكذا كون "كلّ جسم مركّب من الهوى والصورة" من بيديهيّات مسائل الفلسفة، وليست في نفسها بيديهيّة.

القول الثالث :

وأشار المصنّف إلى القول الثالث وحقيقتها فقال

بل الحقّ أنه (كون الإجماع والقياس حجة) من (مسائل علم الكلام،
كحجية الكتاب والسنة

٣- شرح القول الثالث . يعنى مسألة حجية الإجماع والقياس ليست من علم الأصول، بل الحقّ أنها من مسائل علم الكلام، كما أن حجية الكتاب والسنة من مسائل علم الكلام . وأما البحث عن حجيتها (حجية الإجماع والقياس) في علم الأصول فلها يأتي :

لكن تعرّض الأصولي لحجيتها (حجية الإجماع والقياس) فقط،
لأنهما كثر فيهما الشغب (رفع الأصوات والاختلاف)، وأما حجيتها
(حجية الكتاب والسنة) فمتفق عليها عند الأمة

ولكن الأصوليين إنما تعرّضوا لحجية الإجماع والقياس لأجل الاختلاف الكثير،
ورّد الناس بعضهم بعضاً في حجيتها، فلذا كثر حجيتها في علم الكلام أيضاً قصداً
وأصالة، وفي علم الأصول تبعاً واستطراداً
وأما حجية الكتاب والسنة فمن الأمور الاتفاقية عند الأمة المسلمة، فلا حاجة
إلى ذكر حجيتها في علم الأصول .

هل تكون الأحكام أيضاً داخلة

في موضوع علم أصول الفقه؟

فأشار المصنّف إلى الاختلاف الواقع في هذه المسألة وقال :

وفي موضوعية الأحكام اختلاف (ثم قصي بينهم وقل) والحق لا (أي الأحكام لا تكون موضوعاً لعلم الأصول)

(١) و إنما العرض (من ذكر الأحكام في عدم أصول الفقه) التصوير والتشويح (أي تعريف الأحكام وبيان أنواعها) ليثبت أنواعها (أي أنواع الأحكام) بأنواع الأدلة (وأشار إلى الوجه الآخر وقال) وما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء (الآخر أتى ليست من موضوع ذلك العلم) استطراداً (وتبعاً تسمية لمعرفة الأحوال) وترميماً (أي اصلاحاً للعناية المقصودة)

قوله وفي موضوعية الأحكام اختلاف ويمكن أن يكون المقصود من هذه العبارة ثلاثة أشياء :

الأول : بيان الاختلاف في كون الأحكام موضوعاً لعلم أصول الفقه.

والثاني : الإشارة إلى ما هو الحق عند المصنف من عدم موضوعية الأحكام لأصول الفقه، مع أن صدر الشريعة في "التوضيح" والخطاراني في "التشويح" اختاراً كون الأحكام موضوعاً لأصول الفقه مثل الأدلة، والقدر المشترك بين الأحكام والأدلة هو لائبات، فالأدلة تكون موضوعاً من حيث كونها مثبتة لها، ولأحكام من حيث كونها مثبتة بالأدلة.

والثالث : دفع اعتراض موهوم يرد على المصنف بأنه لم ترك الأحكام ولم يقل. وموضوعه الأدلة والأحكام؟

وحاصل الدفع أن المصنف بصدق بيان الأمور الاتفاقية، وموضوعية الأحكام يختلف فيها.

ولما ورد الإشكال بأن الأحكام لما لم تكن موضوعاً لأصول الفقه عند المصنف فلم ذكر الأحكام في كتابه؟ فأجاب عنه بوجهين :

الأول : ليس ذكر بحث الأحكام في أصول الفقه لأجل أنها موضوع علم

الأصول، بل العرض من ذكرها، فربما

الأول. بين تعريف لأحكام، ولشيء بين أقسامها

والوجه الثاني أنه ما من علم إلا ويدكر فيه الأشياء الأخر التي ليست منه، وإنما

تذكر مستطرداً وتبعاً وتتميماً لمعرفة أحوال الموضوع وترميماً (اصلاحاً للغاية المقصودة

من ذلك العلم)

وفائدة علم أصول الفقه (وغايته)

وفائدته معرفة الأحكام الشرعية (من أدلتها) وهي سبب (لفائدته

الأساسية) وهو العوز بالسعادة الأبدية (ولو قال المصنف وفائدته

معرفة طريق استنباط الأحكام الشرعية لكان أوفق بغاية الفن وغرض

وضعه)

انتهت المقدمة

المقالة الأولى

في المبادئ الكلامية

ومنها المنطقية، لأنهم جعلوه جزءاً من الكلام، وقد فرعنا عنها في "السلم" و"الافادات" والآن نذكر طرفاً ضرورياً منها

منقالة الأولى في المسائل التي تتعلق بعلم الكلام، ولكن تكون تلك مسائل من مبادئ أصول الفقه؛ حيث يتوقف عليها فهم بعض مسائل أصول الفقه، وإنما يكون هذا التوقف في الطريقة التي اختارها لشافعية؛ حيث أئسسوا أصول الفقه على قواعد المعقول، وأما في الطريقة الحنفية فلا حاجة إلى تلك المبادئ؛ لأنهم أئسسوا أصول الفقه على قواعد المعقول، وكتب الطرفان تشهد على ما نقول.

وبما أن الكتاب الذي نحن بصدد شرحه مخلوط بين الطريقتين، احتج المصنف إلى المبادئ الكلامية.

ثم أشار إلى حاجة أصول الفقه إلى مبادئ المنطقية أيضاً، وقال "ومسألة المنطقية" ثم صرح بأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام كما صرح السيد في شرح المواقف، فمسألة المنطق إلى الكلام أقوى، فالمبادئ الكلامية تغني عن ذكر المبادئ المنطقية.

وأشار إلى الوجه الذي لعدم ذكر المبادئ المنطقية هنا بقوله. وقد فرعنا عن ذكرها في كتابنا "السلم" وكتبها "الافادات"، فإن كليهما في المنطق وقواعده، ومن احتاج إلى مبادئ المنطقية فليرجع إليهما.

قال الشيخ المارتنونكي "ومنها أي من المبادئ الكلامية لمبادئ منطقية، ولما ورد الإشكال بأن المصنف لما ذالم يذكر المبادئ المنطقية مع أن الأصولي يحتاج إليها؛ فاجب

عنه بقوله لأنهم جعلوه جزءاً من الكلام، وحاصل الجواب أن ذكر المبادئ الكلامية يستلزم ذكر المبادئ المنطقية، لأن المتأخرين جعلوا المطلق جزءاً من الكلام، فذكر مبادئه ذكر مبادئه

فائدة: وبما جعل المطلق جزءاً من الكلام، لأن المطلق هو عدم بطرق الحدود والبرهان، ويحتاج كل مستدلّ اليه، إذ الدليل والبرهان يحتاج إلى تصور الأشياء وحدودها أولاً، وإلى التصديق بأحكامها وأحوالها ثانياً، والكلام علم بالدلائل القطعية التي تعيد معرفة الدات والصفات الالهية التي يمتار بها عن خلقه، وكذلك تعيد معرفة حقيقه المعاد، والرسالة والمعجزات اللازمة لها، وعيرها مما يجب به الايمان، وبما أن مدار علم الكلام على الدلائل العقلية التي اعتمد عليها، العلاسعة والمنعرة وغيرهما من الميزق العقلية البحتة، وجلّ مساعى المتكلمين وعلماء أهل السنة هو الدفع عن تلك الدلائل بوجوه عقلية مسأمة مبية على قواعد المطلق وأصوله، احتاح المتكلمون وعلماء الكلام إلى مبادئ المطلق وأصوله وقواعده، فجعلوه جزءاً للكلام جريئة مبادية لا أساسية وأصلية

الجانب الضرورى من المبادئ المنطقية

١- (المبدأ الأول تعريف النظر وحكمه وهو في اللغة إتما التوجه إلى الشيء بعين الوجه، وإتما التوجه إليه بعين القلب، وهذا هو المراد هنا، وفي الاصطلاح)

هو ترتيب المعقول (المعلومات التصورية أو التصديقة التي تكون من المعقولات الثانية) لتحصيل المجهول (أي لتحصيل التصور المجهول أو التصديق المجهول)

واللام في (المعقول) للجس، فيشمل القليل والكثير، وإنما يتحقق الترتيب في الاثنين فصاعداً، فمراد بالمعقول الكثير، وكذلك اللام في (المجهول) للجس، فإن المجهول الذي يُحصل قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً، فيشمل المجهول التصورى

وانتصديقي كليهما

واعلم أن المعقول على قسمين :

أولي وهو ما حصل في العقل في المرتبة الأولى، كريد والإيمان
وثانوي، وهو ما حصل في العقل في المرتبة الثانية ككون ريد جزئياً، وكون
لإيمان كنياً، فإن الإنسان وريدا بتصوران أولاً، وكون ريد جزئياً بتصور ثانياً،
وكذلك مفهوم الإنسان يدخل في الدهس ثانياً ويكون كنياً
وختار لفظ المرد (المعقول) على اسم (المعقولات) الرعاية سجع (المجهول) ليكون
معنى الكلام أن النظر هو ترتيب المعلومات التصورية لتحصيل المجهول التصوري،
وترتيب المعلومات التصديقية لتحصيل المجهول التصديقي
كترتيب الحيوان والناطق لتحصيل الإنسان، وترتيب العالم متعبر، وكل متعبر
حادث لتحصيل أن العالم حادث.

حكم النظر في الأدلة : وحكمه أنه واجب؛ لأنه مقدمة الواجب، أي ما يتوقف
عليه أداء الواجب، وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه ومعجزات
رسوله، قال تعالى: ﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا اعتدنا للكافرين سعيراً﴾ وقوله
تعالى ﴿فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يهيئ الأرض بعد موتها﴾
ومن المسلم أن مقدمة الواجب واجبة، فثبت أن النظر واجب

٢- المبدأ الثاني البسيط لا يكون كاسياً : لأنه لا يقبل العمل
ولا مكتسباً : لأن العارض لا يفيد الكنه

(١) فالبسيط، أي ما ليس له جزء لا يقع معزقاً؛ لأنه لا يقبل العمل، أي النظر
والترتيب الذي يقتضي أموراً متعددة، فعمل النظر والترتيب يكون بين الأمور المتعددة
المركبة، والبسيط ليس كذلك

وأورد عليه إشكال بأن التعريف بالمفصل وحده والخاصه وحده جائز وهما

بسيطاً، فبطل قول المصنف

وأجاب القاصي مبارك في شرحه على "سلم المعلوم" عن هذا الإشكال، بأن المراد بالكسب المنهني هو الكسب المعتبر عند المنطقيين، أي لا يكون كاسباً بحيث يفيد انصبط التعريف (وهو كونه جامعاً ومانعاً ومعبداً لكنه أي لحقيقة الشيء)، والتعريف بهما (بالمصل والخاصة) لا يكون كذلك.

وقيل في الإشكال الثاني: إن البسيط يقبل العمل بمعنى أن يكون مرآة لمعرفة شيء، فلا يصح قوله: "لا يقبل العمل".

وأجيب عنه . بأنه لا بد في العمل (الظن والترتيب) من الاختيار والتدريج، بأن ينتقل الذهب من المبادئ (الحس والفصل مثلاً) إلى المطلوب، وفي كون البسيط مرآة لشيء لا يكون ذلك، بل إنما يكون العلم بالشيء بالأمر البسيط دفعةً ومن غير اختيار، فإن الكسب عمل يحصل بالمشقة، فيكون للصناعة والاختيار فيه مدخل.

(٢) ولا يكون البسيط مكتسباً (بالاكتساب الداني) وإنما يمكن كسب البسيط بالعوارض (لأنه ليس له جزء ذاتي) والعارض لا يفيد كنه الشيء وذاته، وهذا معنى قوله: "لأن العارض لا يفيد الكنه" لأنه لو كان مكتسباً بالذاتيات تكون له أجزء ذاتية، فلم يبق بسيطاً، ولو كان مكتسباً بالعوارض فهي لا تفيد الكنه، فبقى غير مكتسب بالذات ومكتسباً بالعوارض.

(٣- المبدأ الثالث إثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فقال)

الماهية المطلقة موجود (في الخارج) والا كان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة، وقد تقرر تماثل الخواهر، (وأشار إلى الاعتراض على دليله فقال) وفيه ما فيه (من الإشكال)

واعلم أنه لا بد من تمهيد مقدمة قبل شرح العبارة

(١) وهي أن الحقيقة ما يكون به الشيء شيئاً، فكل ما به ثبوت الشيء ووجوده فهو حقيقته، ومن أجل أنها تقع في جواب السؤال بما هي ؟ يقال لها الماهية، فهما

متحدان ذاتاً ومتعديان اعتباراً، والحقيقة هي الواقعة في جواب السؤال بـ "ما هي" ماهية هي الحقيقة، والواقع في جواب السؤال بـ "ما هو" هو الشيء أو الوجود أو غيرهما مما يكون مذكراً

وأما مفهومات الاعتبارية الواقعة في جواب السؤال بـ هي، فأنما تكون حقائق اعتبارية، كمفهوم الكلّي، والجزئي، والسوي، والجنس، والكثرة، والكلام، والمفرد، والمركب، والأصل، والفرع

(٢) وأن الكلّي (سواء كان ذاتياً أو عرضياً) من ثلاثة أنواع.

١- الكلّي الطبيعي: كالحَيوان والإنسان وغيرهما.

٢- والكلّي المنطقي: وهو مفهوم الكلّي الطبيعي، أعني "ما لا يتبع صدقه على كثيرين"، لأن المنطقي يبحث عن ذلك المفهوم

٣- والكلّي العقلي: وهو المجموع من المعارض، (مثل الحيوان أو الإنسان) والعروض (مفهوم الكل)، كالحَيوان الكلّي والإنسان الكلّي.

وفي "السلم". مفهوم الكلّي يستثنى كلياً منطقياً، ومعارض ذات كلياً طبعياً، والمجموع من المعارض والمعارض يستثنى كلياً عقلياً، ومن المسلم عند المنطقيين أن الأول (الكلّي المنطقي) والثالث (الكلّي لعقل) لا يكونان موجودين في الخارج، وإنما يختلفان في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، والحق (عند الجمهور) وجوده في الخارج

(٣) وأن الماهية (هي حقيقة الشيء)

١- إذا اعتبرت مع جميع أوصافها أو بعض أوصافها بمرتبة "بشرط الشيء"

٢- وإذا اعتبرت بشرط عدم الأوصاف مطلقاً بمرتبة "بشرط لا شيء"

أي لا يعتبر معها شيء آخر غير ذاتها.

٣- وإذا اعتبرت مطلقاً من غير لحاظ المعارض (الأوصاف) وعدم لحاظها بمرتبة "لا بشرط شيء" أي سواء كان معها شيء من المعارض أم لا، فلا يكون معها شرط وجود شيء من الأوصاف، ولا شرط عدمها، وهذه هي الماهية المطلقة التي أريد

بها الكلي الطبيعي ههـ

شرح العبارة

والمذهبية يطلقه (الكلي الطبيعي) أي في مرتبة لا بشرط شئ موجود في الخارج في ضمن أشخاصها، وإلا لزم أن يكون كل قطرة من الماء حقيقةً علحيدة (متباعدة من القطرة الأخرى) واللازم باطل.

وجه اللزوم أن المذهبية الكلية للماء لو لم تكن موجودة في الخارج في ضمن قطرات الماء، لا يكون بين قطراته قدر مشترك يمتص ويتحد فيه أجزائه، فتكون كل قطرة منه حقيقةً علحيدة ومستقلة، ولا بد لها من اسم أو وصف تمتاز بها عن أمثالها، وهذا خلف، أي خطأ، باطل، ولا فائدة أن يصرح في الخلف، لأنه لا يكون لكل قطرة اسم ووصف علحيدة تمتاز بها.

وجه البطلان أنه قد تقرر (ثبت) تماثل الخلق في الجوهرية، وتماثل أفرادها، أي قد ثبت أن أفراد الجوهر (مائها كن أو نارياً أو غيرهم) يكون بعضها مثل بعض في الجوهرية أو الجسمية، وهذا (أي الجوهر أو الجسم) هو القدر المشترك بين قطرات الماء وأجزاء النار.

وقوله "وفيه ما فيه"، إشارة إلى ورود إشكال على هذا الدليل، وهو أنه لا يلزم الخلف ولبطلان من عدم وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج؛ لأننا لا نسلم تماثل أفراد اجواهر وأجزائها؛ لأن المتكررين لوجود الماهية المطلقة في الخارج لا يقولون بالتماثل في الحقيقة، حتى يلزم وجود الماهية المطلقة في الخارج

ولما يقولون بالتماثل بمعنى الاشتراك، وهو اشتراك الأفراد والأجزاء في شخص وصف من الأوصاف اللازمة (لثلاث الأفراد والأجزاء) المنزعة عنها، وهو الوجود لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة في الخارج

ولو سلم التماثل في الحقيقة والماهية المطلقة، فيجوز أن يكون القول بالتماثل مبنياً عن القول بوجود الماهية في الخارج، فثبت وجود الماهية في الخارج بالقول بالتماثل

وبعد، بطل المصنف دليله الأول بقوله "وعيه ما فيه"، أراد أن يذكر دليلاً آخر
عن وجود الماهية المطلقة في الخارج، وقال

أقول على طور (طريقة أهل) الحكمة لو كان الجزء (الذي لا يتجرى)
حقاً، فنتحص (فنتحص) راوية قائمة كل صلح منها جرآن (درجات)
فلوتر (الصلح الواقع أمام الراوية القائمة) لا يكون ثلاثة اجراء (أي
ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري، (أن الصلح الواحد لا يكون
أطول من الصلحين بل العكس) ولا اثنين (درجتين) بدليل (الشكل)
العروسي، (أن وتر الرواية القائمة يكون أطول من كل من الصلحين
الباقين) بل بينهما (بين الثلاث والاثنين)، فبطل الجزء (الذي لا
يتجرى)، وثبت الاتصال، فلزم الاتحاد حقيقة (بين أجزاء الأصلاخ؛
لأن المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان، كما قال ابن سينا، فافهم إن
هذا السانع عزيز

أي هذا الجواب الذي ظهر لي عزيز.

يقول المصنف في إقامة الدليل الثاني على إثبات وجود الماهية المطلقة (الكلية
الطبيعية) في الخارج أقول على طريقة أهل الحكمة، الذين يقولون بإبطال الجزء الذي لا
يتجرى، (لا على طريقة أهل الكلام الذين يقولون بإثبات الجزء الذي لا يتجرى، و
الجواهر الفردة)، فالدليل الأول كان على طور المنطق الذي يقول أهله هو جوب صدق
كل حقيقة عن أمراها ووجودها في ضمن تلك الأفراد بالتواطى أو التشكيك وهذا
الدليل (الثاني) هندسي استعان فيه المصنف بالشكل الحماري والشكل العروسي

حاصل الدليل الثاني: أن الماهية المطلقة (الكلية الطبيعية) موجودة في الخارج، ولا
يلزم أحد الأمرين: تتركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل أو ثبوت جزء
لا يتجرى، لكن التالي (بشقيه) باطل،، فالقدم مثله

ثم بطلان الشق الأول فظاهر ؛ لأن الجسم المتناهي المقدار كيف يكون مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل ؟

وأما بطلان الشق الثاني، فأشار إليه المصنف بقوله لو كان الجزء (الذي لا يتجزى) حقاً فتذكر (فلتفرض) زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن (درجتان) فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري الذي تأتي صورته، ولا اثنين (درجتين) بدليل الشكل العروسي القديم، بل يكون بينهما (بين الثلاثة والاثنين)

بقول المصنف في تعليقه على (مسئله) توضيحاً لدليبه لو كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن درجتان، فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة ، (أي ثلاث درجات) بقاعدة الشكل الحماري الذي يقتضي أن يكون مقدار الضلع الواحد أقل من مقدار الضلعين ولا اثنين (درجتين) بقاعدة الشكل العروسي الذي يقتضي أن يكون وتر الزاوية القائمة أطول من كل من الضلعين الباقيين ، بل يكون بينهما (بين الثلاث والاثنين)

ثم بقول المصنف في "تعليقه" توضيحاً لدليبه الهندسي لو كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها درجتان (ولأجل كون درجة مشتركة بين الضلعين) فالمجموع (مجموع الضلعين) ثلاث درجات، وحيث نقول إن الوتر (الضلع الثالث) وهو الخط الواقع أمام الزاوية القائمة والواصل بين الضلعين الآخرين لا يكون مقداره ثلاث درجات (مثل مقدار مجموع الضلعين) بحكم الشكل الحماري (الذي يفهمه الحمار) ؛ لأن دعواه أن مقدار مجموع الضلعين من المثلث، أي ضلعين كان أعظم وأكثر من الضلع الثالث (سواء كان وترأ أو غيره) فهذه حصل بالوتر (الذي هو الضلع الثالث) مثلث إحدى زاوية قائمة، فكل الضلعين من مثلث الزاوية القائمة يجب أن يكون أعظم وأكبر من الضلع الثالث الذي هو وتر الزاوية القائمة، وقد فرض أن مجموع مقدار الضلعين ثلاث درجات (لكون الدرجة الرابعة منها مشتركة بين الخطين (الضلعين) فلو كان الوتر أيضاً ثلاث درجات لزم المساواة بين

ضلعين وصنع واحد وهو الوتر وذلك يدهي البطلان، فلا بد أن يكون مقدار الوتر أقل من مجموع مقدار الضلعين ولا يمكن أن يكون مقدار الوتر درجتين بالشكل «عروسي» لأنه يدل على أن مقدار وتر الراوية القائمة أزيد وأكثر من مقدار كل واحد من الضلعين الآخرين، وقد فرض أن كلاً من الضلعين مقداره درجتان، فلو كان الوتر نصفاً كذلك (مقداره درجتان) لزم المساواة بين الوتر وكل من الضلعين، وذلك باطل، فحينئذ يجب أن يكون الوتر أزيد وأكثر من مقدار الجرتين، فلا يجوز أن يكون الوتر ثلاث درجات، ولا اثنتين، بل يجب أن يكون بين الثلاث والاثنتين، فيلزم الانقسام (في سطح المثلث)؛ لأنه وجد الأقل من الجزء الكامل (وهو نصف الجزء) فبطل كون الجزء لا يتجزى.

وإذا ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى ثبت الجوهر المتصل الممتد قسماً وهو الصورة الجسمية على ما تقرر في محله، فلزم اتحاد الأجزاء المتصلة من حيث الحقيقة النوعية، وثبت الاتصال بين أجزاء سطح المثلث (لكون الجزء المشترك بين الأضلاع، وبين أجزاء سطح المثلث).

وبما أن الجسم يكون مركباً من النطوح، كما أن السطح مركب من الخطوط التي يتركب واحدتها (الخط) من النقاط، ثبت كون الجسم متصلاً واحداً في حدوداته، ولأجسام كلها مشتركة في الجسمية التي توجد في أفراد الجسم الذي هو جوهر، فثبت تماثل الجواهر، فلزم الاتحاد (اتحاد الأجزاء والأفراد) في صدق وجود الحقيقة (الكلية الطبيعية) في ضمن تلك الأجزاء والأفراد في الخارج، وهذا هو معنى قوله (فلزم الاتحاد حقيقة) أي لزم اتحاد كل أجزاء الجوهر (كالماء) واتحاد كل أفرادها في وجود الحقيقة المشتركة في ضمنها في الخارج، وليس المراد من قوله (حقيقة) حقيقة مقابل المجاز، بل المراد بها الماهية المشتركة.

وقوله: "لأن المتبائنين المخ" هذا بيان دليل الاتحاد بأن المتبائنين حقيقة، كاشين من العناصر الأربعة لا يتصلان (في الحقيقة النوعية) أي لا يكونان مشتركة في الحقيقة، ولا يكون فوقهما حقيقة مشتركة يتصلان بها، كاتصال الإنسان والفرس في الحيوانية، أو

اتصال ريد وعمرو في الإنسانية وإما الاتصال بينهما في وصف عام، وهو كونهما
عصر "سعيد الثلاثة" (أخيوان واليت والمعدن)

بل يكون بين المتباينين (من العناصر أو غيرها) مماش (مع عينة أحدهما على الآخر
وأهلاكه يما) كالتماس بين الماء والنار ويكون السطح الواقع فيه اتباين منفصلاً
بالفعل، فكيف أنه لا اتصال بينهما عقلاً كذلك لا اتصال بينهما حساً، وهذا (المذكور من
بطلان الجزء وثبوت الاتصال ولزوم الاتحاد حقيقة) ضروري يحكم به الوجدان، صرح
به ابن سينا تقريباً لأدهان المقلدين، إذ النقل عن رجل مسلم عند لأذهابهم وعون
لتفهمهم

قوله "فافهم أن هذا السائح" أي أدرك أنها القاري، وأنها المخاطب أن ما
ظهر للمصنف من الدليل الهندسي لاثبات الماهية المطلقة على طور الحكمة دليل قوي
يثبت منه بطلان الجزء الذي لا يتجزى، أو أن هذا الدليل عزيز الوجود وقليله، أو أن
صاحب هذا الدليل غالب على أقرانه في الاستدلال وإقامة الدليل

٣- وأقوى الدلائل على وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج مقالته
شيخ (علوم) الفلسفة والمطق والكلام، الشيخ المارتونكي في "أماله" على "المسلم" أن
الكلي الطبيعي (الماهية المطلقة) لو لم يكن موجوداً في الخارج

لا يصح تقسيم الكلي إلى الذاتي والعرضي، إذ الكلي الطبيعي إذا لم يكن موجوداً في
الخارج، فالذاتي أيضاً لا يكون موجوداً فيه، فكيف يصدق على أفراد الموجودات في الخارج.
وكذلك لا يصح تقسيم المعرف إلى حد ورسم، فإن الحد (تاماً كان أو ناقصاً) هو
التعريف بالذاتيات فلواتفتى الذاتي فكيف يمكن التعريف بالذاتيات؟.

(٤- المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه)

المعرف ما مع الواح (الداخل في أفراد المعرف) من الخروج، والخارج
(عن أفراد المعرف من الولوج (من الدخول)، فيجب (في المعرف
بالكس) الطرد (وهو كونه مانعاً من دخول العير فيه) والعكس (وهو

كونه جامعاً لأفراده) أي يطرد غير المعرف ويعكس (يصدق) على المعرف

المعرف بالكرس هو ما يعيد تصور الشيء بوجه قه، ومن شرطه أن يكون مانعاً من
دخول غير المعرف (بالفتح) في التعريف، وجامعاً لجميع أفراد المعرف بالفتح، وهذه عند
المتقدمين الذين يشترطون لمساواة بين المعرف بالكرس والمعرف بالفتح، وأن المتأخرون
فيجوزون التعريف بالأعم، فلا يجب عندهم الطرد والعكس

الإيرادات الواردة على التعريف إما تكون لأجل الدعاوى الضمنية وجميع الإيرادات (الواردة) على التعريف دعاوى ويعكس في جوابها المنع

واعلم أن المنوع الثلاثة (المنع والنقص والمعارضة) إنما ترد على كلام فيه حكم،
وأما التعريف الذي العرض منه تصوير المعرف وبيان، لا يرد عليه شيء من المنوع
الثلاثة، نعم، يكون فيه أحكام ودعاوى ضمنية، كدعوى الخذية (كونه حذاً) والرسومية
(كونه رسماً) والاطراد (كونه مانعاً) والانعكاس (كونه جامعاً) فيرد على التعريف أحد
المنوع الثلاثة باعتبار تلك الدعاوى والأحكام الضمنية، ولهذا قال المصنف "وجميع
الإيرادات على التعريف دعاوى" أي مشتمل على دعاوى وأحكام ضمنية، فلا يرد
الإشكال بأن التعريف تصوير بحيث لا حكم فيه، فكيف يرد عليه المنوعات الثلاثة ؟

الإيرادات الثلاثة

١. المنع هو طلب الدليل عن المذعي على دعواه

٢. والنقص على نوعين إجمالي، وهو مع دعوى المذعي إجمالاً، بأن دعواك باطل
لكذا وكذا، وتمصيلي، وهو أن يقول المورد (المعترض) أن دعواك باطل بجميع أجزائه
ودلائله.

٣. والمعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المذعي، وتلك الإيرادات
الثلاثة اصطلاح علم المناظرة والخلاف، وليست من اصطلاحات المنطق، فإن علماء

الطرفة واجدان يتخدوبها في ماطر انهم ويجادلانهم العلمية، و يستعينون بها في مقابلة
حصولهم

ثم قد المصنف ويكفي في جوابها (جواب تلك الإيرادات) امسح أي يكفي في
جواب كل واحد من تلك الإيرادات إذا أوردت على التعريف بأن يقول المعرف إيردك
ممنوع وخطأ، فلا أسلمه

أنواع المعرفة: وهو على ثلاثة أنواع: الحقيقي والرسى واللفظي
(وهو) حقيقي إن كان بالذاتيات، ورسمي إن كان باللوازم، ولفظي (إن
كان بلفظ) أظهر ومرادف (للمعرف)

١. فالتعريف الحقيقي ما كان بالذاتيات، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق
 ٢. ولرسمي ما كان باللوازم، كتعريفه بالحيوان الضاحك أو الكاتب
 ٣. واللفظي ما كان بلفظ أظهر وأوضح في الدلالة على المفهوم من المعرف
ومر دة للمعرف، كتعريف العصفر بالأسد، أو العقار بالخمر
- و أشار المصنف إلى مذهب المتقدمين (من عدم اشتراط المساواة بين التعريف و
المعرف (بالتفتح) و قل ' وقد أجبر (التعريف) بالأعم، أي وقد أعطى الاجارة يكون
التعريف الحقيقي بالأعم، إذا كان المقصود من التعريف الحقيقي امتياز المعرف عن
بعض ما عده، دون تصور حقيقته أو امتيازه عن جميع ما عده، كتعريف الإنسان
بالحيوان فقط أو تعريف الكلمة باللفظ فقط.

ومن العجائب قول من شرح عبارة المصنف بقوله وقد أجبر التعريف اللفظي
بالأعم، لأن التعريف اللفظي يكون بلفظ آخر أشهر وأوضح من لفظ المعرف
(بالتفتح)، وانعموم والخصوص من صفات المعنى، فكيف يكون اللفظ الأشهر أعم أو
أخص من لفظ المعرف ؟

وأيضاً يكون للفظ الواقع في التعريف اللفظي مرادفاً للفظ المعرف (بالتفتح)
فيكون معناهما واحداً، مع أن العام غير الخاص

فائدة

- ١ التعريف الحقيقي على نوعين: حد تام، وحد ناقص، وكذلك تعريف ابراهيمي له قسمان: رسم تام، ورسم ناقص، فصار المجموع أربعة.
- ٢ وفي "التوضيح" "التعريف بما حقيقى، كتعريف الماهيات الحقيقية، وقد اسمى، كتعريف ادهيات الاعتبارية"، وقد ذكر "مشتها" (أمثلة لدهيات الاعتبارية) سابقاً، ويفهم من كلام صاحب التوضيح أن هذا قسمياً خامساً للتعريف لم يذكره المصنف، وهو التعريف الاسمي.
- ٣: وقال عبد الحق الخليل آبادى في شرحه على "المسلم" ص ٣٩ "فالتعريف الاسمي عندهم داخل في التعريف الحقيقي" أي جعل المطلقين التعريف الاسمي نوعاً من التعريف الحقيقي، ونكس صاحب "التوضيح" جعل التعريف لاسمي قسمياً ومقابلاً للتعريف الحقيقي.

الذاتى وتعريفه

والذاتى: ١- ما (يكون) فهمه داخلاً في فهم الذات، ٢- وقيل (هو) ما لا يعلى (ما لا يذكر لثبوته للذات علة) ونقص (التعريف الثانى بصفة) الإمكان: (قوله يصدق عليه أنه ثابت للممكن من غير علة)، إذ لا إمكان بالغير (أي لا يكون وجود صفة الإمكان في الممكن لأجل غيره، مع أن صفة الإمكان ليس بداتى للممكن، بل من عوارضه، فدخل العرضى في تعريف الذاتى)

وبعد ما قال المصنف "هو (التعريف) حقيقى إن كان بالذاتيات" أورد أن يعرف الذاتى فقال: والذاتى الخ.

ثم ذكر للذاتى تعريفين: وأشار إلى ضعف لثبتي بقوله، "ونقص بالإمكان"، فحاصل التعريف الأول: أن الذاتى هو الذى يستلزم فهم ذات الشئ فلهذه، بحيث تدل الذات نفسها على الذاتى، فكأنها علمت ذات لثبتي علم ذاتيه.

وحاصل تعريف انثاني أن اداني هو ما لا يحتاج في ثبوته ووجوده إلى علة، بل تكفي نفس الذات للدلالة عليه.

ثم ذكر القصص الوارد عن التعريف الثاني وقال "ونقص بصفة لإمكان"؛ لأنها ثبتت بدات الممكن من غير احتياج إلى علة، مع أنها عرصى لها، وليس بدائق للممكن؛ إذ لا يثبت صفة لإمكان بدليل آخر غير اقتضاء الذات إياه، نعم، إلا أن يقال إن اقتضاء ادات علة لثبوت الإمكان، ولكن يزاد هذا الاقتضاء لدليل الثاني الآتي

وهذا نقص إحمال مسده (دليله) قوله "أذ لا إمكان بالغير"، والدليل انثاني أن الإمكان لو كان لأجل العلة، فيلزم عدم نائير العلة أو عدمها أن لا يكون الممكن ممكناً لذاته، بل إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً، وهذا قلب الحقائق وهو محال؛ لأن كل مفهوم يتصوره العقل لا يخلو عن الأحوال الثلاث، الإمكان أو الوجوب أو الامتناع، فالممكن باعتبار الذات يحتمل إحدى هذه الثلاث، فإذا لم يبق ممكناً باعتبار ادات، فلا يخلو عن الاثرين الباقيين الواجب أو الممتنع.

تتمة بحث المعرف بإشكال الإمام الرازي والجواب عنه

قال و أورد على تعريف الماهية أنه (إما) بنفسها ، و (إما) بأجزائها (فهذا) تحصيل الحاصل، و (إما) ب) العوارض التي (هي) خارجة ، فلا تحصل بها الحقيقة و(أما) الجواب (عنه) ، فإنّ التصورات المتعلقة بالأجزاء (أجزاء الحدة) تمصيّلاً إذا رتبنا (بتقديم العام ، كالحيوان) و تأخير (الخاص كالناطق) و قيّدنا (بجعل الخاص صفة للعام) فهذا المجموع هو الحدة الموصل إلى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الأجزاء (أجزاء الحدة) و هو (أي المجموع) محدود ، فهناك (أي في محلّ التعريف الحقيقي) تحصيل أمر لم يكن حاصلًا ، فتدبر

تفصيل الإشكال : على ما قاله الإمام الرازي أن تقسيم المعرف بالكسر إلى الحقيقي والرسمي غير صحيح، لأن التعريف الحقيقي لا يفيد شيئاً، بل يستلزم المحال،

وهو تحصيل الحاصل وأما التعريف الرسمي الذي يكون بالعموم رص، فلا تتحصل به الحقيقة، نعم يمكن به (بالتعريف الرسمي) اعتبار الحقيقة عمّا عداها إذا كان بالخصوص دون العرض العام.

ووجه لزوم تحصيل الحاصل بالتعريف أن تعريف ماهية من الماهيات أو حقيقة من الحقائق (فإن الماهية هي الحقيقة بعد وقوعها في جواب السؤال بـ (ما هي؟) لا يخلو عن أحد من الاحتمالات الأربعة:

إما أن يكون تعريفها بنفسها، وإما أن يكون بجميع أجزائها، وإما أن يكون ببعض أجزائها، أو يكون بعوارضها، والكل باطل.

١- أما بطلان الشق الأول، فإن تعريف الشيء بنفسه تحصيل الحاصل، أي تحصيل الشيء الذي كان حاصلًا من قبل، وهذا لغو، وأيضاً يلزم تقدّم الشيء (من حيث أنه معرّف بالكر) على نفسه (من حيث أنه معرّف بالفتح) فإن الحدّ يكون مقدماً عن المحدود.

٢- وأما الشق الثاني، فلأن جميع الأجزاء هو نفس الشيء تفصيلاً، فيكون التعريف بها هو التعريف بنفس الشيء، مع لزوم المحال فيه أيضاً (وهو تقدّم الشيء على نفسه وتقدّم الأجزاء على الكل).

٣- وأما الشق الثالث، فلأن الكل (جميع الأجزاء) إذا لم يعد المعرفة، بل يزم فيه تقدّم الشيء على نفسه، وتقدّم الأجزاء كلاً أو بعضاً على الكل ممزوج، فكيف التعريف ببعض الأجزاء؟

٤- وأما الشق الرابع، (وهو التعريف بالعوارض)، فإنه لا يمكن معرفة الحقيقة بالعوارض الخارجة عنها، فإنه لا تفيد علم الحقيقة، نعم يحصل بها امتياز الحقيقة عن جميع ما عداها إذا كانت العوارض من الخواص، وإلا فلا، فثبت أنّ تعريف ماهية (الحقيقة) غير ممكن بالتعريف الحقيقي ولا بالرسمي.

تفصيل الجواب: أن التصورات المتعلقة بالأجزاء، أي أجزاء الحدّ تفصيلاً مثل تصور الحيوان، وتصور الباطن في تعريف الإنسان أو تصور اللفظ والوصف والمعنى

والإفراد في تعريف الكلمة، إذا رُفِيت بتقديم العام على الخاص، وقيدت بجعل الخاص صفة لعدم، حتى يحصل المركب التقيدي، فهذا المجموع المرتب المقيد (سواء كان له جزآن أو أكثر) هو الحذف الموصل إلى الصورة الواحدية التي حصلت للحذف (بعد إهنية التركيب) وتعلقت بجميع أجزاء الحذف احتمالاً، وهو (أي مجموع الصور المتعلقة بأجزاء الحذف، والتي عرضت لها الصورة الواحدية بعد إرتيب وتركيب) محدود، وهذا المجموع المرتب المركب لم يكن حاصلًا من قبل، فهما (أي في محل التعريف الحقيقي) تحصيل أمر (وهو العلم بالمجموع) لم يكن حاصلًا قبل هذا الترتيب والتقييد والتركيب.

فتستبر : فيه إشارة إلى جواب آخر، وهو أن مع التعريف للماهية باعتبار العوارض ممنوع لأن الغرض من تعريف الماهية قد يكون تحصيل حقيقتها، ولا شك أن هذا الغرض لا يحصل من التعريف بالعوارض؛ إذ لا تحصيل الحقيقة بها؛ وقد يكون الغرض من تعريفها امتيازها عن جميع ما عداها، وهذا الغرض يحصل من التعريف بالرسم (بالعوارض) فالحكم بمع التعريف الحقيقي حذفاً ورسمًا مجموع بهذا السند المذكور

٥- المبدأ الخامس في تعريف الدليل وبيان أنواعه وأجرائه

ثم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كـ "العالم حادث" في قولنا "العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، والثالث هو المطلوب الخبري) وقد يحض (الدليل) بالقطعي، ويستى (الدليل) الظني أمانة

وبعد الفراغ عن بيان الموصل التصوري وهو المعرف بالكسر، والقول الشارح، شرع انصف في بيان الموصل التصديقي وهو الدليل والحجة

١- تعريف الدليل: وهو ما يمكن الوصول (أي وصول الدهن) بالنظر الصحيح فيه (في مدلوله) إلى مطلوب خبري (أي إلى العلم بمطلوب خبري)

مثال الدليل - كقول القائل العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، وهذا انشاث هو المطلوب الخيري، أو معناه (معنى قوله كالعالم) لمظ العالم وحده، فرب مفهومه ما يعلم به الصانع، فبالنظر الصحيح فيه يصل الدهس إلى توحيد الله تعالى وحدوث العالم.

٢- أنواع الدليل باعتبار الدلالة. وهو على نوعين

الأول ما يفيد القطع في مدلوله، حتى لا يحتمل انقيص، كمحكيات انكتب، والمتواترات من التسة، وبعض الأوليات، نحو الكل أعظم من الجزء، وانواحد نصف الاثنين، والتار محرقة، والشمس مشرقة

والثاني: ما يفيد النظر فيه، ويقال للدليل الظني أمانة أي علامة

والدليل إذا كان بمعنى الأول (ما يفيد القطع) فهو لا يشمل الاستقراء والتمثيل فلهما ظنيان لا يفيدان القطع، وإن كان عاقباً فيشمل القياس والاستقراء والتمثيل.

وقوله: "كالعالم". إشارة إلى موضوع صغرى الدليل، وإلا فلا يمكن أن يكون مثلاً للدليل المركب الذي يجري فيه النظر وترتيب أمور معلومة.

وبعض شراح "المسلم"، جعلوه مثلاً كما أشرت إليه من قبل.

ومثال الدليل الظني الذي يوصل إلى مطلوب خبري ظني: قولهم: زيد سارق، لأنه بطرف بائيل، وكل طائف بائيل فهو سارق، فزيد سارق، والطواف بائيل لا يكون للسرقة فقط، فيكون دليلاً ظنياً.

وفي الشرعيات القياس وأخبار الأحاد كلها أدلة ظنية.

أجزاء الدليل

والانتاج (أخذ النتيجة) مبني على التثليث، (كون أجزاء الدليل ثلاثة) (موضوع المطلوب ومحموله والوسط) إذ لا بد من الوسط (الواسطة) بين موضوع المطلوب ومحموله، وهي الحد الأوسط) فوجبت المقدمتان (الصغرى والكبرى) ومن ههنا (من أجل تثليث أجزاء الدليل) قال

المنطقي (في تعريف الدليل) هو قولان يكون عنه قول آخر

الشرح - وإن يمكن أخذ النتيجة عن الدليل بعد أن يكون مشتملاً على ثلاثة أجزاء، موضوع المطلوب، وهو الحد الأصغر، ومحمول المطلوب، وهو الحد الأكبر، والواسطة بين موضوع المطلوب، ومحموله وهي الحد الأوسط، فيحصل من هذه الثلاث، الصغرى والكبرى ثم لمطلوب، الدليل لأنه لا بد لثبوت محمول المطلوب لموضوعه (كثبوت الحدوث للعالم) من لواسطة وهي الحد الأوسط المكرر في الصغرى والكبرى

مثاله - كما تقول العالم متغير، وكل متغير حادث، والمطلوب أو النتيجة "فالعالم حادث" ولفظ (العالم) موضوع المطلوب، ولفظ (حادث) محموله، ولفظ (متغير) واسطة بينهما، وحملة (العالم متغير) صغرى، وحملة (كل متغير حادث) كبرى، و(متغير) واسطة في ثبات محمول الكبرى لموضوع الصغرى أي لثبوت الحدوث للعالم ومن أجل ضرورة تثليث الأجزاء في الدليل قال المنطقي في تعريف أدليل هو قولان يكون عنه قول آخر، أي هو مركب من قولين يدرم عنهما قول ثالث، وهو المطلوب.

وهو (أي التعريف الثاني للدليل أعني التعريف المنطقي) يتناول الاستقراء والتشليل، كتناوله القياس، وقد يقال (في التعريف الثالث) . هو قولان يستلزم لذاته قولاً آخر، فيحتص (هذا التعريف) بالقياس

١- تعريف القياس : وهو قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولاً آخر، ف(قول) معناه مركب تام خيري، وقوله (مؤلف) لتعلق الجار والمجرور به، وهما (من قولين)، فإن المركب المصنوع من (قول) مهم لا يهم أنه مركب من كم أجزاء؟ وقوله (من قولين) أي من قضيتين.

وقوله (يستلزم لذاته) فيه احتراز عن الاستقراء والتشليل، فهما لا يستلزمان القول الآخر (المطلوب) لذاتهما، بل لأجل مقدمة أخرى التي تحصل من تشبع

اجترثيات (في الاستقراء) ومن الاشتراك في العلة (في التمثيل)

٢- تعريف الاستقراء: وهو تتبع الحرفيات الكثيرة لا سباط و استخراج حكم انكلي منها، كتتبع قواء الحيوانات عند الأكل، ثم الحكم بأن جميع الحيوانات يحرك فكاه الأسفل عند انصاع، وما أن بعض الحيوانات (كالتمساح) ليس كذلك، فيكون الاستقراء دليلاً ظاهرياً، وترتيب الدليل الاستقرائي هكذا هذا (الحمار) حيوان، وكل حيوان يحرك فكاه الأسفل عند انصاع، فالحمار كذلك

٣- تعريف التمثيل: وهو بيان مساواة المربع (أو المقيس) للأصل (أو المقيس عليه) في العلة أولاً، ثم في الحكم ثانياً، كما تقول للنبيذ الذي إذا على واشتد وقطب بالزبد، إنه كخمر في الاسكار، فمعناه أن هذا النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام فهذا حرام ومن الممكن أن يكون في قوة العلة وتأثيرها فرق، فجعلوه دليلاً ظاهرياً وتخصيص هذا التعريف الثالث بالقياس لأجل أنه يستلزم النتيجة (القول الآخر) لذاته، بخلاف الاستقراء والتمثيل؛ فإنها يحتاجان إلى مقدمة أخرى.

٦- الصور الخمس القريبة لانتاج للقياس

فالصور الثلاث للقياس الاقتراعي، والصورتان للقياس الاستثنائي

١- الصورة الأولى: وهذه صورة القياس الاقتراعي في هيئة الشكل الأول الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولاً في الضعفي وموضوعاً في الكبرى، وعرض لمصنف من هذه الصورة بيان كلية الكبرى (موجبة كانت أو سالبة) وإيجاب الضعفي، (كلية كانت أو جزئية) وهي (إيجاب الضعفي وكلمة الكبرى) شرطان لانتاج الشكل الأول نحو كل إنسان حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة فكل إنسان متحرك بالارادة، فإنه قد أثبت محمول الكبرى وهو (متحرك بالارادة) لجميع أفراد الحد الأوسط وهو (حيوان).

أو نحو قولنا: كل باطن إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر، فلا شيء من الباطن

محجر، ففي هذا المثال سلب الحجريّة عن جميع أفراد الإنسان أي سلب المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط

وفي لكّين الضعري موجبة، والكبرى كلية، ومثال الضعري الموجبة الجزئية نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان باطق، فبعض الحيوان باطق وهذا معنى قول المصنف:

(الصورة) الأولى أن يعلم حكم لكل أفراد شئ، ثم يعلم ثبوته للآخر كلّاً أو بعضاً، فيلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة، فلا بد من إيجاب الضعري و كلية الكبرى

(١) والمراد (بالحكم) المحكوم به وهو محمول الكبرى، وهو في المثال ههنا لفظ (متحرك بالارادة).

(٢) والمراد بـ(كلّ أفراد شئ) كلّ أفراد الحد الأوسط، وفي المثال هو لفظ (حيوان) هذا في الموجبة الكلية، وأما في السالبة الكلية فيكون سلب ذلك المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط، كما في المثال السابق 'لا شئ من الإنسان محجر، ففيه سلب الحجريّة عن جميع أفراد الإنسان.

وحاصل الكلام أن أحد الشرطين في الشكل الأوّل هو كلية الكبرى مطلقاً، أي في حالتي الإيجاب والسلب.

(٣) والمراد بثبوت ذلك العلم للآخر بأن ثبت ذلك الحكم وهو الحد الأوسط الذي وقع محمولاً في الضعري لأفراد موضوع الضعري، كلية كانت أو جزئية

(٤) فيلزم ثبوت ذلك الحكم (المحمول) في الكبرى للآخر بدهاءة وهو موضوع الضعري كذلك، كلّاً أو بعضاً، وهذه هي النتيجة والمطلوب، فثبت أن إيجاب الضعري في الشكل الأوّل لازم وضروري، وكذلك كلية الكبرى.

وقد ذكرنا مثال الكبرى والضعري قبل شرح العبارة.

اعتراض ابن الهمام في (التحرير) والجواب عنه
وما في "التحرير" إلا في مساواة طرفي الكبرى ، وليس بشئ ؛ لأنه ليس
لداة

تفصيل الاعتراض أنه قد سبق في متن السابق أن الشكل الأول له شرطان :
إيجاب الضعري وكلية الكبرى ، يعنى لا ينتج الشكل الأول بدون وجود هذين
الشرطين ، وخاصة إيجاب الضعري لازم ؛ لأنه قد فلا يد من إيجاب الضعري ،
فاعترض عليه ابن الهمام في كتابه (للتحرير) وقال لا ينتج الشكل الأول إلا بعد إيجاب
الضعري إلا في صورة مساواة طرفي الكبرى ؛ لأنه لا حاجة إلى إيجاب الضعري في هذه
الصورة كما تقول بعض الحيوان ليس بإنسان ، وكل إنسان باطنى ، وتكون النتيجة
بعض الحيوان ليس بباطنى ، هذا قياس من الشكل الأول ، والنتيجة صحيحة ، مع أن
الضعري ليست بموجبة ، وأنا طرفي الكبرى (الموضوع ، وهو الإنسان ، والمحمول ، وهو
الباطنى) فمتساويان .

تفصيل الجواب قال المصنف (أما هذا الاعتراض) فليس بشئ (يعتمد عليه
وبعض به (قاعدة إيجاب الضعري) ؛ لأنه (أي انتاج الشكل الأول مع عدم إيجاب
الضعري في صورة مساواة طرفي الكبرى) ليس لذات القياس ، والاستلزام المعتبر في
تمريف القياس هو الاستلزام لأجل ذات لقياس ، وفي مادة القطع ليس كذلك ، بل
هو لأجل مقدمة أجبية ، وهو أن سلب أحد المتساويين يستلزم سلب المساوي الآخر ،
فسلب الإنسان في الضعري استلزم سلب الباطنى في الكبرى ، فجاءت النتيجة بعض
الحيوان ليس بباطنى ، ولو كان المحمول في الكبرى غير الباطنى لم تصدق النتيجة ، فهذا
الصدق لخصوصية المائدة ، لا لأجل اقتضاء ذات القياس

إيراد آخر على اشتراط إيجاب الضعري وجوابه
وأورد (على هذا الاشتراط) المثال الآتى ألف ليست ماءً ، وكلما ليس ماءً
(هو) جيم (فألف جيم) ، والجواب أن السلب من حيث هو سلب رفع

محصر، وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت، فإن لاحظته في الضعري فلا سلب، بل إيجاب سلبه، وألا فلا إدراج

١ تفصيل الإيراد: أن اشتراط إيجاب الضعري لانساح الشكل الأول لا ضرورة له؛ فإنه ينتج من غير رعيه هذا الشرط أيضاً، كما في مثال الذي ذكره المصنف بأنباء جيم رعيه لعموم لقاعدة ألف ليست بألف، وكلها ليس بـء فهو جيم، فألف جيم، ومثله في غير المنشبهات المطقة كما يأتي

الحلاء ليس بموجود، وكلها ليس بموجود ليس بمحسوس، فحلاء ليس بمحسوس، فهي هذين لكين الضعري ليست بموجبة والنتيجة صحيحة، والشكل هو الشكل الأول

٢- تفصيل الجواب موقوف على مقدمة

١ وهي أن القضية التي يكون فيها حرف السلب على ثلاثة أنواع: السالبة البسيطة، نحو زيد ليس بكتب، والسالبة المعدولة، نحو ليس الحجر بلاجماد، والقضية الموجبة المعدولة التي وقع حرف السلب جزءاً منها (جزءاً من الموضوع أو جزءاً من المحمول) نحو كل لحيوان لا إنسان.

٢ وأن عقد الحمل عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم المحمول الذي يعتبر عنه بالوصف المتوائم لأفراده، فكان ذلك المفهوم أو الوصف عنوان تلك الأفراد.

٣ وأن عقد الوضع عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم الموضوع الذي هو وصف متوائم لأفراده.

المثال التطبيقي: ففي كل إنسان حيوان، اتصاف أفراد الإنسان بمفهوم الإنسان يقال له عقد الوضع؛ لتعيين وتخصيص تلك الأفراد بذلك المفهوم (الحيوان الناطق) واتصاف أفراد ذلك الموضوع بمفهوم الحيوان (المتحرك بالارادة) يعتبر عنه بعقد الحمل؛ لأن فيه رعاية حمل ذلك المفهوم على أفراد الموضوع أولاً، ففي القضية الموجبة التي لا يد فيها من وجود الموضوع، لا بد من اعتبار عقد الوضع وعقد الحمل

كثيرهما، كما في المثال، المذكور أن فرد من أفراد الإنسان المتصف بالإسانية، هو متصف
بأحيوانية أيضاً، فيعتبر عقد الوضع أولاً، وعقد الحمل ثانياً

و يكون الحكم في هذه القضايا الثلاث مختلفاً

١ ففي السالبة البسيطة يكون سلباً واحداً، وهو سلب المحمول عن الموضوع،
وسلب الكتابة عن زيد،

٢ وفي السالبة المعدولة يكون سلبان نحو الحجر ليس بلا جاد، وفيها ذاتان
للسلب (ليس) و (لا)، وكذلك الحكم فيها سلب (لا جاد) عن الحجر، لأنه جاد، ولم يبق
في (لا) معنى الهمي، بل صارت (لا) جزءاً للمحمول، بمعنى عدم اتحادية مسلوب عن الحجر

٣- وفي القضية معدولة الطرفين (كل لا حيوان لا إنسان) اثبات عدم الإنسانية
لأفراد ليست فيها حيوانية، فكلمة (لا) في الطرفين صارت جزءاً من الموضوع والمحمول

فلأن تأتي إلى الجواب:

وهو . أن السلب من حيث أنه سلب فقط، وليس فيه شائبة الترهوت هو رفع
محصر للحكم، لا يكون فيه جانب الترهوت فقط، ولكن عقد الوضع في الكبرى (وكل
ليس بـ) فهو جسيم) أي كلياً يتصف بكونه ليس بـ من الأفراد لا يتخذ عن لحاظ ورعاية
الثبوت (في أمثلة)، وهو ثبوت الوصف العمومي لأفراد الموضوع (أي كون تلك الأفراد
متصفة بعدم كونها بـ)، فإن لاحظته أنها المورد السائل، ذلك الثبوت في عقد الوضع في
الضغرى، فلا سلب أي لا يبقى سلب في الضغرى، بل فيها إيجاب وإثبات (موجود
الشرط، وهو شرط الإيجاب في الضغرى) وألاً، أي وإن لم تلاحظ ذلك الثبوت في
الضغرى، فلا اندراج، أي لا يكون محمول الكبرى مندرجاً في الأوسط، ولا الأوسط في
موضوع الضغرى، فلا يصح القياس.

وحاصل الجواب . أن الضغرى (ألف ليست بـ) ليست مبدأ محضاً، بل لوحظ
فيها ثبوت عدم البائية للألف، دون سلب البائية عن الألف، حتى تكون الضغرى مبدأ
محضاً، ولم يدرج موضوعها تحت الأوسط الذي هو مندرج تحت الأكبر، وبعد حذف
الأوسط لم يدرج الأكبر تحت الأصغر، ولم تلزم النتيجة، بل الثبوت الملحوظ في عقد

وصح الكبرى هو الملحوظ في عقد وضع الضعري، فلم يبق السلب في الضعري ولم يبق الإشكال

٢ الصورة الثانية وبيان الشكل الثاني وشرائطه

والثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء ومقابلته (فإن كان الحكم الأول إيجاباً، فهذا المقابل يصكون سلباً، وإن كان الحكم الأول سلباً فيكون ذلك المقابل إيجاباً) للآخر كله أو بعضه، فيعلم منه سلب ذلك الشيء (محمول المطلوب) عن الآخر (موضوع المطلوب) كذلك بتأمل (أي بعد ردة الشكل الثاني إلى الأول)

- (١) قوله أن يعلم حكم، أي إيجاب لأوسط أو سلبه وهو محكوم به
- (٢) والمراد بقوله لكل أفراد شيء، هو أفراد الأكبر كلها، وهذا حاصل الكبرى
- (٣) والمراد بمقابلته هو مقابل الحكم الأول في الإيجاب والسلب، كما أشير إليه
- (٤) والمراد بقوله "للآخر كله أو بعضه" هو لأصغر باعتبار جميع أفرادها أو بعض أفرادها (أي سواء كانت الضعري كلية أو جزئية) وهذا حاصل الضعري.
- (٥) وقوله فيعلم سلب ذلك الشيء وهو الأكبر (محمول النتيجة)
- (٦) وقوله من الآخر، أي من الأصغر وهو موضوع النتيجة.
- (٧) وقوله كذلك أي كلاً أو بعضاً، (يعني سواء كانت النتيجة سالبة كلية أو سالبة جزئية).

(٨) وقوله (بتأمل) إشارة إلى أن إنتاج الشكل الثاني إنما يفهم ويسهل بعد ردة إلى الشكل الأول بعكس الكبرى، فمن هذا الوجه أشار إلى ضرورة التأمل والتفكير فيما يدل عليه عبارة المصنف أمور:

- ١- الأول تعرف الشكل الثاني، وهو أن يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فيهما (في الضعري والكبرى).

- ٢- والثاني بين شرائطه، وهي كلية الكبرى واختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً،
فإذا كانت إحداهم موجبة فلا بد أن تكون الأخرى سالبة.
- ٣- والثالث أن المراد بالحكم في قوله: (أي يعلم حكم) هو المحكوم به
(المحمول) لا معنى آخر
- ٤- وقوله (لكل أفراد شئ) إشارة إلى كلية الكبرى
- ٥- وقوله (ومقابله) إشارة إلى اختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً
- ٦- وقوله (فيعلم منه سلب ذلك الشئ) إشارة إلى أن النتيجة في الشكل الثاني
تكون سالبة

اعتراض ابن الحاجب على إنتاج الشكل الثاني

والجواب عنه

وما في مختصر المنتهى لابن الحاجب من أنه لا إنتاج إلا (بالشكل)
الأول، فادعاء؛ لأن الدروم (لزوم النتيجة للقياس) لا يكون لأجل
مقدمة أجبية، ويجوز أن يكون (ذلك اللزوم) مع متعدد من
(الأشكال ولا يكون (اللزوم خاصاً بالشكل الأول) ودوران النتيجة
مع الشكل الأول (وجوداً وعدمًا) لا ينافي الإنتاج أو الدروم مع بقية
الأشكال

حاصل الاعتراض أن المصنف ذكر في "النظم" أن إنتاج الأشكال الأربعة إما
يكون بالرد الشكل الثاني إلى الأول بعكس الكبرى، ويزد الشكل الثالث إلى الأول
بعكس الضغري ويزد الشكل الرابع إلى الأول بعكس المقدمتين، أو بعكس ترتيب
الضغري والكبرى، وذكر في هذا الكتاب (المسلم) إنتاج الأشكال الثلاثة غير الشكل
الرابع، واعتراض عليه ابن الحاجب في "المختصر" بقوله "لا إنتاج إلا بالشكل
الأول" أي الإنتاج البديهي من غير حاجة إلى التغيير والرد، إما يكون بالشكل الأول
فقط، فذكر إنتاج سائر الأشكال اشتغال بما لا يعتبه

وحاصل الجواب - أن قول ابن الحاجب . (لا إلتاح إلا بالشكل الأول) اذعاء، أي دعوى بلا دليل وتحكم بلا برهان، لأن الدليل الذي أشار إليه من عدم اندروم والدوران مع بقية الأشكال لا يعتديه؛ لأن ذلك اللزوم وإن كان بسبب الزد إلى الشكل الأول بالعكس، ولكن ليس لأجل معدمه أجبية، بل إنما يكون ذلك اسروم لأجل ذلك لقياس، والقياس قولاً يستلزم القول الثالث بداهة

فكم أن الإلتاح في الشكل الأول يكون من غير الحاجة إلى مقدمة أجبية كذلك في سائر الأشكال لم تكن النتيجة لأجل مقدمة أجبية، فقبول نتيجة الشكل الأول، ورد إلتاح بقية، لأشكال اذعاء محض، وكذلك الدوران بعد الزد إلى لشكل الأول يكون مع كل واحد من الأشكال الباقية.

وم يذكر المصنف هنا الشكل الرابع لكثرة الحاجة إلى الزد فيه، من عكس المقدمتين أو عكس الترتيب .

٢ الصورة الثالثة بيان الشكل الثالث

وبيان شرائط إنقاجه

والثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث وأحدهما كفي، فيعلم التقاءهما فيه، أو يعلم ثبوت أمر له مع عدم ثبوت الآخر له كذلك، فيعلم عدم التقاءهما فيه، فلا يكون اللازم (المطلوب) إلا جزئياً موجباً أو سالباً

(١) في هذه العبارة بيان صورة الشكل الثالث، الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الضعري والكبرى كليهما،

(٢) وبيان شرائطه، وله شرطان أحدهما بإيجاب الضعري والثاني كلية إحدى المقدمتين (الضعري أو الكبرى) بحيث إذا كانت إحداهما جرتية فلا بد أن تكون الأخرى كلية، وإلا لم يتحقق اندراج الأصغر تحت الأوسط، ولا الأوسط تحت الأكبر، فلا تحصل النتيجة.

(٣) ومعنى "ثبوت الأمرين" ثبوت الأصغر (موضوع النتيجة) والأكبر (محمول

النتيجة) "ثالث" أي للحد الأوسط

(٤) وقوله وأحدهما كلي إشارة إلى اختلاف المقدمتين كتماً بحيث تكون إحدى المقدمتين كمية، مع جريئة الأخرى

(٥) ومعنى قوله "فيعلم لتقائهما فيه" أي اتقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، ولكن بشرط أن تكون الضعري أو الكبرى كمية، لتحقيق شرط ثالث

(٦) ومفهوم قوله "أو يعلم أمره، مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو بيان اشتراط إيجاب الضعري وثبوت الأصغر للأوسط، ومعنى "مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو عدم ثبوت الأكبر للأوسط كلاً، يعني إذا كان ثبوت الأصغر للأوسط كلاً، فلا بد أن يكون ثبوت الأكبر له بعضاً "فيعلم عدم لتقائهما فيه" أي يعلم عدم اتقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، لأنه إذا عدم ثبوت الأصغر للأوسط كلاً أو بعضاً، وعدم سلب الأكبر عن الأوسط كلاً، فعلم سلب الأكبر عن الأصغر بعضاً أيضاً

(٧) وقوله "فلا يكون اللارم (النتيجة) لا جريء، أي سالبة جريئة أو موجهة جريئة، فانه إذا جمع في المقدمتين لسلب والجريئة، تكون النتيجة سالبة جريئة، وإذا وجد أحدهما، فتكون النتيجة إما سالبة وإما جريئة، لأن النتيجة تكون تابعة لأحسن وأردل المقدمتين، فإن السلب أحسن وأحر من الإيجاب، والجريئة أحسن من الكلية

مثابه كل إنسان حيوان، وليس بعض الإنسان يكتب، فبعض الحيوان ليس يكتب

وكذا قول القائل: بعض الجسم حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة، فبعض الجسم متحرك بالارادة، هذا من الشكل الأول، والنتيجة تابعة للكبرى في الجريئة ففي المثال الأول من الشكل الثالث كانت النتيجة تابعة للكبرى في السلب

٤ الصورة الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصالي

والرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين (المقدم والتالي) فينتج فيه (في هذا القياس) وضع المقدم (وجوده) وضع التالي (وجوده) والا (وان لم

ينتج كذلك) فلا لزوم (بيهما) ولا عكس، (أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم) لجوار أعمية اللارم (التالي) والرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع، فينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم وعدم وجوده لا العكس، أي لا ينتج رفع المقدم رفع التالي)

ونما مرغ عن بيان انضور، الثلاث للقياس الاقتراضي شرع في بيان الضرورين من اقياس الاستثنائي الذي ينتج فيه وضع المقدم وضع التالي دون العكس، أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم، مثله كما كتبت الشمس طالعة فالارض مضيئة، لكن لشمس طالعة، فالارض مضيئة، وأما وضع التالي فليس يلزم أن ينتج وضع المقدم، فمن التالي (اللازم) قد يكون أعم من المقدم (الملزم) فوجود العام لا يستلزم وجود الخاص.

ولو لم ينتج وضع المقدم (وجوده وتحققه) وضع التالي (وجوده) لانتهى الملزم بينهما، وأما الرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع) يعني ينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم (عدم وجوده)، فإن عدم وجود اللازم مستلزم لعدم وجود الملزم، لأن انتفاء الخاص دليل على انتفاء العام، كما في نفى الحيوان، فإنه يدل على نفى الإنسان، ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي، لأن نفى الملزم الخاص لا يدل على نفى اللارم العام.

الاعتراض على انتاج رفع التالي رفع المقدم وجوابه

أما الاعتراض فقد أورد مع استلزام رفع التالي رفع المقدم لحواز استحالة انتفاء اللازم (فيستفي اللزوم أيضاً) فإذا وقع (فرص وقوع انتفاء اللازم) جار عدم بقاء الملزم (بين المقدم والتالي) فلا يلزم انتفاء الملزم (من انتفاء اللارم، لعدم كونه لازماً على تقدير عدم بقاء اللزوم)

تفصيل الايراد. نحن لا سلّم أن رفع التالي ينتج أو يستلزم رفع المقدم، بدليل أن

من الممكن أن يكون بين المقدم وهذا لتالي لزوم عقلي ودائي، ومع ذلك يستحيل انتهاء لتي، كقول القائل: كلاًها كان العالم موجوداً، كن انواجب تعالى موجوداً، والعلاقة بين المقدم وهذا، التالي علاقة المعلول والعلّة، وانتهاء لتالي اللارم محال، وانتهاء المقدم الملزوم ليس بمحال، فاللرزم من جانب المعلول، وليس في جانب العلّة لزوم، لوجودها وبقيائها من غير المعلول أيضاً ولو لم يستلزم رفع التالي رفع المقدم يلزم وجود الملزوم المقدم بدون اللارم وهذا محال.

وأما إذا كان انتهاء اللارم (لتالي) محالاً، وانتهاء الملزوم المقدم ليس كذلك، فلم يبق للزوم بينهما، فيلزم من ضرورة عدم رفع المقدم عند رفع التالي وجود الملزوم بدون اللارم وهو التالي، وفرض عدم التالي فرض أمر محال لعدم المقدم.

ومن الجائز استلزام محال محالاً آخر، وفرض عدم انواجب محال، وكذلك وجود الملزوم بدون اللارم أيضاً محال، فاستلزم محال محالاً آخر.

والجواب أقول اللزوم حقيقة (هو) امتناع الانعكاس (امتناع انفكاك اللارم عن الملزوم) في جميع الأوقات (أوقات وجود الملزوم أو المقدم) وجميع التقادير (التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم الملزوم) فوقت الانعكاس (انفكاك اللارم عن الملزوم) (وهو وقت عدم بقاء اللزوم) داخل في الجميع (جميع الأوقات والتقادير) فهذا المنع (مع استلزام رفع المقدم) يرجع إلى منع اللزوم (بينهما) وقد فرض (وجود اللزوم) هذا (منع اللزوم بعد فرض وجوده) حلف فتدبر

شرح الجواب وحاصله

أن رفع التالي مستلزم لرفع المقدم وستهة لتالي يتبع استثناء المقدم مطلقاً، سواء كن رفع التالي محالاً أو ممكناً، وألا يلزم الخلف، أي لا يكون اللارم لازماً، ولكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله، وإنما يكون كذلك، لأن التالي لازم والمقدم ملزوم، واللزوم في الحقيقة عبارة عن امتناع انفكاك اللارم وأوضاعه في جميع أوقات وجود الملزوم، وجميع

تقديره وأوضاعه الممكنة، فوقت لانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم بينهما وهذا الوقت من حملة جميع أوقات للزوم، ومن حملة جميع نقاديره، ولو فرض عدم اللزوم (لنلى) وهو عدم الواجب تعالى (العبد بالله) ولم يأت عدم المقدم للزوم، وهو انما لم يلزم لانفكاك بين المقدم والتالي، فصار لانفكاك ممكناً، ولم يبق اللزوم بينهما، فهد المنع، أي مع استلزام رفع التالي رفع مقدم يرجع إلى مع اللزوم بين المقدم وهو (عدم وجود العام) من فرض عدم الواجب، أي التالي، وقد فرض اللزوم بين المقدم والتالي وجوداً وعدمًا، وهذا أي مع اللزوم بينهما عدم، أي باطل ولا يتق أن يطرح في الخلف ولا يقع نظر العاقل عليه.

قوله: "فتدبر" إشارة إلى دقة المسألة وعدم إمكان الوصول إلى عورها، وإما إشارة إلى رذ هذا الجواب، بأنّ المعبر في لشرعية لمتصلة الكلية هو لزوم التالي مع المقدم في جميع أوقاته وأوضاعه الممكنة الاجتماع معه في الوجود، ووقت انتهاء اللزوم ها (وهو فرض عدم الواجب تعالى) وتقديره لا يكون ممكن الاجتماع مع المقدم، بل من المستحيلات، فاعتبار عدم بقاء اللزوم بينهما على التقدير تحقق انتهاء اللزوم لا يكون فرضاً للزوم، بل مع واقعي، فهذا منع لا يرجع إلى منع اللزوم.

القياس الاستثنائي الانفصالي وأقسامه

٥- الصورة الخامسة للقياس الاستثنائي المركب من المفصلات وأشار المصنف إلى الأنواع الثلاثة من القياس الاستثنائي الانفصالي فقال: أن يعلم الممافة بينهما (بين الأمرين) (١) أم صدقاً فقط، (٢) أو كذا فقط، (٣) أو فيهما (في الصدق والكذب معاً) فيدرم النتائج بحسبها (أنواع المناقات) فتفكر

وإذا كان الحكم بين القضيتين بالانفصال والعباد بين الأمرين مع حرف الاستثناء فهو القياس الاستثنائي الانفصالي، ثم ذلك الانفصال والعتاد لا يحلو عن لأنواع الثلاثة:

١ من لثافي إذ كان في الضدق فقط (ويقال لها المفصلة مائة الجمع) ينتج وضع كل (من المقدم والتالي) رفع الآخر، نحو قوله إنما أن يكون هذا حجر أو شجرة، لكنه شجرة، فلا يكون حجرًا، وإلا لزم صدقها معاً، وهي مائة الجمع، ولا ينتج رفع كل وضع لآخر، لجوار الخلو عنهما، نحو إنما أن يكون هذا شجرة أو حجر، لكنه ليس بحجر، ولا يمكن أن تكون الشجرة فيكون شجرة، لجوار أن يكون مشار إليه (هذا) غيرهما.

٢ وإذا كانت المدة في الكذب فقط (وهي المفصلة مائة الخلو) ينتج رفع كل (من المقدمتين) وضع الآخر، نحو قوله. إنما أن يكون هذا الشيء لا إنساناً أو يكون لا بطقاً، لكنه لا مطلق فلا يكون إنساناً، أو لكنه إنسان، فلا يكون لا مطلقاً وقوله فتذكر فيه إشارة إلى توجه القارئ إلى نتيجة كل من أنواع المفصلة، وفي أنواع نتائجها حسب الشرائط المعتبرة فيها

وإلا لزم كذبهما معاً، ولا ينتج وضع كل رفع الآخر، لجوار اجتماعهما في الصدق، وكذا قولهم إنما أن يكون الإنسان في البحر وإنما أن يكون لا يفرق.

٣ وإذا كانت في الصدق والكذب معاً (وهي المفصلة الحقيقية) ينتج وضع كل رفع لآخر، ورفع كل وضع لآخر كقولنا إنما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنه روح فلا يكون فرداً، أولئك ليس بفرد، فيكون زوجاً، لا امتناع جمع الصدق والكذب معاً، وامتناع خلوهما.

فقد انتهت الصور الخمس للقياس (ثلاث للافتراض) واثنان للاستثنائي الاتصال والانفصال.

وبانتهاء الصور الخمس انتهت المبادئ الخمسة المنطقية، وسيبدأ المصنف في بيان المهديين الكلاميين أن شاء الله

١ المبدأ الأول من المبادئ الكلامية

الرد على عابدى السومينات

عزف المصنف أولاً النظر ثم ذكره قسمين انظر في الموصل التصوري، والنظر في الموصل التصديقي، ثم عزف الدليل وأشار إلى تقسامه، وفي الآخر ذكر الصور الخمس لقياس الاقتراضي والاستثنائي، والأمر شرع في "المبدأ الأول من مبادئ الكلامية"، وذكر فكرة ونظرة تنفي النظر وما يتصرع عليه من العلوم الحاصلة بالفكر والنظر تصوراً كان أو تصديقاً، وتنفي كون العقل كسباً للعلوم، وتنكر العلوم خاصة بالعقل، فصار الدليل لذي يتعلق بالعقل وأنواعه من لأفسيه سدى لا دليل تحتها.

مسألة إفادة النظر العلم

السمنية نَقُوا إفادة النظر العلم مطلقاً، (في أي شيء كان ذلك النظر) قائدين (مستدلّين) بأن لا علم (لا يمكن حصول العلم) إلا بالحس، لأن المجرم (واليقين الحاصل بالنظر) قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، وهو (الجهل) مثل العلم (في حصوله بالنظر) فيماذا (قبأي دليل) يعلم أن الحاصل بعده (بعد النظر) علم؟

مذكر المصنف جواباً عن هذا الإشكال، ثم في الآخر رد على هذا الجواب:

ويجاب (أولاً) بأنه (العلم الحاصل بالنظر) يتميز (عن الجهل بالعوارض، وعوارض العلم غير عوارض الجهل، (وثانياً) فإن البدهة تحكم بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل

وفيه (في هذا الجواب إشكال ب) أنه بما إذا يعنى أنه (ذلك النظر) نظر صحيح ؟ فإن الاحتصان قائم من المبادئ إلى المقاطع (المقاصد) مثلاً سئل (وقالاً) أن الحسن لا يعيد إلا علماً حقيقياً، وهو (العلم الجرمي) لا يكون كاسياً، بل الحق مع التماثل (بين العلم والجهل) كما هو مذهبنا، فتدبر

فحكيم، لهدى الذين كانوا يعبدون لصمم المسقى ب (السومنت) والذي كره محمود العربي في عهد سلطته واستوى عن لهدى وكذبوا يقولون لا علم إلا بالحسن، فهذا الكلام إشارة إلى الكبرى التي صغرها محدوفة، وهي أن سطر من المقولات، ولا شيء من المقولات يفيد للعدم، فلا شيء من النظر يفيد للعلم، اصغرى طهراً، لأن النظر هو ترتيب المعقولات لتحصيل المجهول، وأثبت المصنف الكبرى بقوله "لأن الجرم حاصل بالنظر قد يكون جهلاً غير متدقق لوقع، أي سلمنا أن الأمور المعقولة تفيد الجرم بشيء، ولكن قد يكون ذلك الجرم جهلاً أيضاً، فكيف نعلم أن ما حصل بالنظر هو علم لا جهل، فكلاهما (أي العلم والجهل) يحصلان بالنظر.

وحاصل الجواب أن العلم الحاصل بالنظر يمتاز عن الجهل بالعوارض، فإن عوارض العلم (من لاكتشاف والوصول إلى امتياز المعلوم عن غيره) غير عوارض الجهل، وبالنظر الصحيح يميز بين عوارض العلم وعوارض الجهل، فإذا كان النظر صحيحاً توجد عوارض العلم، وإذا كان فاسداً فلعوارض عوارض الجهل، فانفرق بين الجرم الذي هو علم وبين الجرم الذي هو جهل ثابت بالنظر

ثم رد على هذا الجواب وقال، "وفيه" في هذا الجواب إشكال بأنه بما إذا يعنى وبمق أن ذلك النظر الذي حصل منه الجرم نظر صحيح أم لا فإن هذا الاحتمال (احتمال الخطأ) قائم وموجود من المبادئ (الأمور المستومة) أي المقاطع (أي المقاصد) وانتج التي يقطع فيها المبادئ وتكون المبادئ مثل المقاطع في وجود احتمال الخطأ

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال إن العلم بصحة النظر ثم بصحة النتيجة يمكن أن يحصل بالبحث ؟

فأجاب عنه المصنف وقال : والبحث لا يهدي إلا علماً جزئياً، ولا شيء من الجزئي يكاسب، كما قل وهو (الجزئي) لا يكون كاسباً، فهذا القول إشارة إلى الكبري المصوبة، وبالحسن لا يعلم خطأ النظر ولا صحته، ولا خطأ النتيجة، ولا فسادها، فإن النظر والمطالب أمور كلية فوق البحث .

بين الحق في جواب إنكار التسمية حصول العلم بالنظر هو الامتياز بين العلم والجهل، بعد لامتياز بين النظر الصحيح، والنظر العاسد، وبعدم تماثل العلم والجهل، في حصولهما من النظر، فإن الفصول المقومة والمتميزة لكل واحد من العلم والجهل مختلفة من الأخرى، واختلاف الفصول المقومة (كاختلاف الناطق والمضاهل) يدل عن اختلاف الذات (كاختلاف الإنسان والعرس) فإن الفصل المقوم لثبوت هو (المطابق مع الواقع) يختلف من الفصل المقوم للجهل هو (عدم المطابق مع الواقع، ولا شك أن (المطابق مع الواقع) يختلف وحده (لغير المطابق مع الواقع) ولما كان الأمرين مختلفين في الحقيقة، فيكونان مختلفين بالعوارض أيضاً

وأما عدم الفرق بين العلم والجهل في بعض الأحيان فهو أمر آخر، ولا يكون دليلاً على عدم حصول العلم بالنظر، وعدم تماثل العلم والجهل في الحقيقة وفي ما به الامتياز هو مذهب أهل السنة والجماعة

وقوله فتلجئ: إشارة إلى دقة الجواب .

ثم ذكر المصنف في المبدأ الثاني من المبادئ الكلامية أن في كمية افادة النظر تحصيل المجهول والعلم به، وفي افادة الدليل المدلول، وفي افادة القياس والاستقراء والتمثيل نتيجة أربعة مذاهب . مذهب الامام أبي الحسن الأشعري، ومذهب المعتزلة، ومذهب الحكماء، ومذهب الامام الرازي .

المذاهب في إفادة الدليل العلم

١- قال الأشعري إن الإفادة (إدلة النظر والدليل والقياس وكل ما يدل على شيء السبيجة أو المدلول) بالعادة (أي عادة الله جارية بإلقاء النتيجة أو المدلول، في القلب عند النظر والاستدلال والقياس) إذ لا مؤثر إلا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه

٢- وقالت المعتزلة أنه (الإفادة) بالثبوت، كحركة المفتاح بحركة اليد

٣- وقالت الحكماء إنه بطريق الإعداد، فإنه يُعد الدهن إعداداً تاماً تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه

٤- واختار الإمام الرازي أنه واجب عقبه (عقب النظر أو الاستدلال) وإن لم يكن واجباً منه تعالى ابتداءً، غير متولد منه؛ لأنه ليس لقدرة العبد تأثير، وهذا (اختيار الرازي) أشبه (بالصواب) فإن لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرص بدون الجوهر، والكلية بدون الأعظمية غير معقول، هذا (حذ هذا)

واعلم أن أهل البصرة والخيرة من الناس اتفقوا على أن الفكر والنظر يفيد العلم (إنما القطعي، وإنما الظني) على حسب الفكر والنظر، وأن لصحف الكتب السماوية أمر الناس بهما، والعلوم المتعلقة بالعبادة مبنية على الفكر والنظر، بيد أنهم اختلفوا في كيفية إفادة النظر العلم.

١- فقال أبو الحسن الأشعري إن إفادة نظر والدليل العلم بالشئ بالعادة (من العود مرة بعد أخرى) فإن عادة الله تعالى جارية بإلقاء العلم بالمدلول بعد العلم بمقدمات الدليل، وبإلقاء العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمات القياس، فترتب العلم بعد العلم بالدليل ومقدماته، كترتب الألم على الضرب، وترتب الشبع على الأكل، وليس للنظر والدليل في حد ذاتهما أي تأثير في حصول العلم أو النتيجة، فإنه لا مؤثر في حصول العلم بعد استعمال درائعه وأسبابه إلا الله تعالى بلا وجوب منه تعالى على العبد، ومن غير وجوب من العباد عليه تعالى، إذ الوجوب عليه تعالى مناف لا اختياره

الكامل فإنه يفعل ما يشاء ويحكم، وهو فقال لما يريد

٢- وقال أصحاب الاعتزال إنما يكون حصول العلم من المقدمات أو انتظار بالتوليد، والتوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل اختياري حصل منه أمر غير اختياري، كصدور حركة المفتاح من حركة اليد

أي يتولد ويحدث العلم من المقدمات والدليل بعد العلم بها، وبذلك استدليل، وقاسوا حصول العلم بعد العلم بالدليل بحركة المفتاح الحاصلة بعد حركة اليد، وإنما يكون الاختيار في حركة اليد دون حركة المفتاح، فكذلك حصول العلم بعد استعمال المقدمات والدلائل وهو اختياري، وأما حصول العلم أو النتيجة غير اختياري.

٣- وأما الحكماء فقالوا إن حصول العلم بعد نظر الدهن والعلم بالمقدمات أو الدليل واجب عقلاً، فإن فيضان العلم بالنتيجة أو المدلول موقوف على الاستعداد المادي، وهو استعداد العقل ثم اعدادته ونهيته لأخذ العلم أو النتيجة من المبدأ الفياض، وهو الله تعالى عند المسلمين وأصحاب الشرائع، والعقل الفعّال عند الحكماء

ولا وجد في المادة (الذهن) الاستعداد التام وجد فيضان العلم من جانب المبدأ الفياض، ولا فيلزم البخل، أو عدم العلم باستعداد الدهن، وكلاهما لا يليقان بشأن الواجب تعالى، والواجب هنا بمعنى الضرورة العقلية لأنه لو كان شيئاً واجباً على الله تعالى ليستل عنه، ولكن ﴿لَا يُسْتَلَّ عَنْهُ بِقَلْبٍ﴾

واختلاف الأنظار والمدارك والعلوم بين الناس إنما جاء من اختلاف الأذهان واستعداداتهم. وقال الشاعر الفارسي:

نقصان ز قابل است وگر نه علی الدوام

فيض سعادتش به همه کس برابر است

٤- واختار الامام الرازي وجوب حصول العلم بعد النظر بعادة الله تعالى لقاء العلم عقب النظر، وليس لإعداد النظر دخل فيه، وإن لم يكن فيضان العلم واجباً من جانبه تعالى ابتداء (قبل النظر) ولا هو (العلم) متولد من النظر بعد

إعداد الدهس، لأنه ليس لقدرة العبد تأثير في فيضان العلم وإلقائه بعد النظر، وإنما هو بإلقائه تعالى وإلهامه عند الكسب بالنظر وترتيب المعلومات لتحصيل المجهولات، وهذا الوجوب كناية عن عدم إصاعة جهد العبد وكسبه، وقول الرازي (اختياره) أشبه بالضوابط لأنه يقول بلزوم العلم مع النظر، فإن لزوم بعض الأشياء لبعض (كلزوم الألم للضرب، ولزوم الشبع للأكل، ولزوم الحزن للمصيبة) مما لا يكرر، إلا ترى أن وجود العرض بدون جوهر يقوم به، ووجود الكل من غير أن يكون أعظم من جزئه لا يقبله العقل، فكذلك وجود النظر من غير أن يوجد بعده علم غير معقول، ولا يكون هذا اللزوم أو الوجوب العادي الفضلي منافياً لوجود الأشياء كلها مع تعالى وبمضله واختياره .

وأشار بقوله (خذ هذا) إلى أصولية قول الرازي تأكيداً لقوله . "وهذا أشبه"

المقالة الثانية

في المبادئ الفقهية (أو الأحكام الفقهية)

وفها أربعة أبواب :

الباب الأول في الحاكم

والباب الثاني في المحكم

والباب الثالث في المحكوم فيه (فعل المكلف)

والباب الرابع في المحكوم عليه (المكلف)

إد المحكم يحتاج إلى الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه .

الباب الأول في الحاكم

لا حكم إلا من الله تعالى

أي لا حكم لعبادة الرب والاعتقاد بصفاته وأسمائه، وامتنثال أو امره، واجتناب بواهبه، والعمل بشرعه، والإطاعة لدينه، والامتناع عن عبادة غيره، والإشراك به إلا من عبادة الله تعالى بواسطة رسله وأبيائه، لأنه هو الخالق لكل شئ ومتصرفه، فيعتبر حكمه لا حكم غيره في الشرعيات والتكوبيات لقوله تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وقوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فيكون الحاكم في المخلوقات هو الخالق دون غيره.

لانزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً (١) بمعنى صفة الكمال والقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة العرض الدنيوي ومافوته، (٣) بل بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابليهما

(قال) لانزاع في أن الفعل (فعل المكلف) حسن (فد يكون حسناً) وقبيح (فد يكون قبيحاً) عقلاً بمعنى صفة الكمال والقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة العرض الدنيوي ومافوته، (٣) بل (إنما يكون الرع فيها إذا كان الحسن) بمعنى استحقاق مدحه تعالى إياه في الدنيا وثوابه في العقبى (وكان القبح بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه فيهما، وهذا معنى قوله: "ومقابليهما")

والغرض من هذه العبارة بيان الأمور الثلاثة

١- بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة.

٢- وتعيين المعنى المتنازع فيه

٣- وبيان الاختلاف بين الماتر بديه والأشعرية والمعتزلة

فأشار إلى المعاني الثلاثة بقوله "ولأبراع"، وإلى تعيين المعنى المتعارف له بقوله "بل إنما يكون لأبراع الخ"، وأشار إلى اختلاف المعنى الثلاث بقوله

فعمد الأشاعرة شرعي، أي يجعله فقط، فما أمر به فهو حسن، وما
نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعندنا و
عند المعتزلة عقل، أي لا يتوقف (معرفتهما) على الشرع

فعمد الأشاعرة شرعي أي يجعله فقط، (أي الحسن بمعنى استحقاق المدح
والثواب يكون يجعل الشارع فقط، وكذا القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب يكون
شرعياً يجعل الشارع فقط، وقال في بيان جعل الشارع) فما أمر به فهو حسن، وما نهى
عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر (بالنهي عن المأمور به نسخاً، والأمر بالمنهي عنه
نسخاً) لانعكس الأمر (بأن يصير المأمور به السابق قبيحاً، والمنهي عنه السابق حسناً)

(٢) وعندنا (الماتريدية) وعند المعتزلة (حسن الحسن) عقل، (وكذا قبح القبح)
أي لا يتوقف (إدراك الحسن والقبح) على الشرع (كما يقول به الأشاعرة، بل يدرك
الحسن والقبح قبل ورود الشرع أيضاً).

بيان الفرق بيننا (الماتريدية) وبين المعتزلة

بعد الاتفاق في كونهما عقليين

لكن عندنا لا يستلزم حكماً في العبد بل يصير موجباً لاستحقاق
الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فما لم يحكم ليس هناك
حكم، ومن هنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف

لكن عندنا لا يستلزم (الحسن العقل أو قبحه) حكماً في العبد (قبل ورود الشرع)
بل يصير (الحسن أو القبح) موجباً لاستحقاق الحكم (واستحقاق لزومه بالأمر أو
النهي من (الشارع) الحكيم الذي لا يرجح المرجوح (ولا يحكم به) فما لم يحكم (الشارع
الحكيم بعد إدراك الحسن أو القبح عقلاً) ليس هناك حكم (واجب بمجرد العقل) ومن

ههنا (من أجل عدم الحكم بمجرد العقل) اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف (بواسطة الرسول أو نائبه إلى العقلاء المكلفين شرعاً لتكليفهم ووجوب الحكم عليهم)

مذهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

في وجوب التكليف بمجرد العقل

بخلاف المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه عندهم يوجب الحكم، فلولا الشارع وكانت الأفعال لوجبت الأحكام

بخلاف المعتزلة، و(الشيعة) الإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه (الحسن العقل أو القبح العقل) عندهم يوجب الحكم (العمل والامتناع في الحسن العقل والاجتناب، وترك العمل في القبح العقل، ولو لم يكن حكم الشارع (أمره أو نهيه)، أي يصير العبد مكلفاً بالامتناع في الحسن العقل، ومكلفاً بالاجتناب في القبح العقل وهذا معنى قوله (فلولا الشارع (لم يأت النبي ﷺ) وكانت الأفعال (حسنة وقبيحة عقلاً) لوجبت الأحكام (على العباد عقلاً بامتناع الأوامر والاجتناب عن النواهي العقلية))

(أما وجوب تلك الأوامر، أو لزوم الاجتناب عن تلك النواهي شرعاً فلم يقل به أحد الآن هؤلاء الفرق الأربع لم يعملوا بتلك الأوامر الشرعية ولم يحتجوا عن تلك النواهي شرعاً، مع كونها وفق عقولهم ومذاهبهم العقلية

أنواع الحسن والقبح عند المعتزلة

- (١) قالوا منه (من الحسن أو القبح) ما هو ضروري، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، إذ هما يعلمان بدون الكسب
- (٢) ومن كل منهما ما هو نظري كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، حيث لا يدركان من غير كسب ونظر
- (٣) ومن (من كل من الحسن والقبح) ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن

(١) القواني الوجعية في الدول غير الإسلامية والدول الإسلامية المعاصرة مئة من الحسن والقبح العقلي، فالحسن ما هو حسن عقلاً، والقبح ما هو قبح عقلاً

صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه (إلى كل من حسن الصوم وقبحه) لكن الشرع كشف عن الحسن الدقيق (في صوم آخر رمضان) وعن القبح الباق (في صوم أول شوال)

الإشكال على النوع الأول وجوابه بوجهين

قيل أمر الآخرة، أمر سمي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم في الحسن العقل بالثواب آجلاً ؟

أقول العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازا وذلك كافٍ لحكم العقل، وإن كان خصوصية المعاد الجسماني (للمحاربا) سميّاً على أنه يسعى لو تحقق لتحقيق كافي لحكم العقل فتدبر

أما الإشكال فقوله : قيل (في الاعتراض على المعتزلة) : أمر الآخرة، (وهو ترتب الثواب الآجل في الحسن، والعقاب الآجل في الفبيح) أمر سمي يتوقف على السمع من الشرع، فلا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم العقل بالثواب أو العقاب آجلاً ؟ حتى يتم معرفة العقل (بهادة) كون فعل حسناً وموجباً للثواب، وآخر فبيحاً وموجباً للعقاب ؟ ثبت أن بهمة بعض الحسن والقبح عقلاً باطل .

أما الجواب بالوجه الأول فقوله : أقول العدل (بين الناس في القضاء والمحاكم) واجب عقلاً عندهم (عند المعتزلة) فتجب المجازاة بإعطاء الثواب بالفعل الحسن وبسلب العقاب بالفبيح في عالم آخر غير هذا العالم) وذلك كافي لحكم العقل عن الثواب والعقاب بهادة، وإن كان خصوصية الحياة الجسمانية (المركبة من الروح والجسد) سميّاً، أي لا يمكن إثبات الحياة الجسمانية للمجازاة بالعقل فقط - بل بإثبات المعاد مطلقاً جسمانياً كان أو روحانياً -.

وأما الجواب بالوجه الثاني، فقوله : هل أنه (حسن الفعل أو قبحه عقلاً) بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب أو العقاب كافي لحكم العقل بالحسن والقبح ضرورياً (بهادة) أو بالثواب والعقاب آجلاً سواء كان ذلك المعاد روحانياً فقط أو

روحاني وجسماني، فالمطلوب هو مطلق المعاد (عند المعتزلة)

خلاصة الإشكال : أن المعنى المتنازع فيه بين الأشاعرة هو المعنى الثالث "استحقاق مدحه تعالى وثوابه في الحسن، واستحقاق ذقه تعالى وعقابه في القبح" وهما (استحقاق المدح والثواب، واستحقاق الدم والعقاب) من الأمور الأخروية، كحقيقة النار، والصراط ووزن الأعمال والجنة ونعيمها، فهي ليست من مدركات العقل، فكيف يكون الحسن الموجب لاستحقاق المدح والثواب عقلياً؟ وكذلك القبح الموجب للعقاب، كيف يكون عقلياً؟ وكيف يكون (الشيء حسناً موجباً للثواب) أو (يكون فيحاً موجباً للعقاب) بمجرد العقل؟

وقال تعالى ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾

وحاصل الجواب : أن الأمور الأخروية لها معيان *

أحدهما ما يتعلق بخصوص المعاد الجسماني، أي بتصور المعاد الجسماني ويثبت له لوازمه، وثانيهما ما يتعلق بمطلق المعاد ودار الجزاء جسمانياً كان أو غير، فإن كان مراد المعارض المعنى الأول فمسلم أنه سمعي، ولكن لا يضربنا، لأننا لا نريد (من الأمور الأخروية) المعنى الأول، وإن كان مراده المعنى الثاني فلانسلم أنه سمعي، بل هو عقلي، لأن جزاء الأعمال واجب عقلاً عند المعتزلة، فإذا عمل أحد عملاً صالحاً حسناً وجب أجره على الله عندهم، فإذا لم يشه الله في الدنيا وجب أن يعطيه أجره في دار الجزاء ضرورة بعد وفاته، فثبت مطلق المعاد، ودار الجزاء من غير لحاظ كون معاده جسمانياً أو روحانياً، هذا حاصل الجواب الأول.

وحاصل الجواب الثاني : أن المعنى الثاني للحسن أو القبح، (المتنازع فيه) لا يرتب عليه الثواب أو العقاب آجلاً بالفعل، بل تقديره، أي على تقدير وجود المعاد، لمطلق يوجد الثواب أو العقاب، فهذا المعنى يكون الحسن والقبح عقليين، لأن العقل يحكم بالثواب أو العقاب على تقدير وجود المعاد، وإن لم يوجد بالفعل لهذه ملازمة عقلية فقط.

قوله فتدبر : وفيه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، بأنه على هذا التقدير (فرض الجزء بفرض وجود الأخرى والمعاد) لا يثبت وجود الأخرى قطعاً، بل يثبت وجود المعاد والأخرى تقديرأ وفرضاً، وهذا خلاف معتقد المعتزلة

اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح في الأفعال

ثم اختلفوا فقال القدماء. لذات الفعل، والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه فيهما، وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح، وقال الجبائي. ليست صفة حقيقية، بل اعتبارات، والحق عندنا الإطلاق الأعم، فلا يرد السخ علينا

واعلم أن المعتزلة (بعد اتفاقهم على كون الحسن والقبح بالمعنى الثالث عقليين) اختلفوا فيما يوجب الحسن والقبح، أنه ماذا؟

١- فقال القدماء (من المعتزلة). إن الحسن والقبح لذات الفعل، لا لصفة في الفعل توجب الحسن أو القبح.

٢- وقال المتأخرون منهم : إن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل، بل لصفة حقيقية توجبه (الحسن أو القبح) فيهما (في الحسن والقبح)

٣- وقال قوم (من المعتزلة كأبي الحسين البصري، ومن تبعه) : إن القبح (يكون) لصفة حقيقية تكون في القبح فقط، وأما الحسن فهو عدم القبح، فلا يكون له علة، لا ذات، ولا لصفة حقيقية، ولا اعتبارية، فالحسن هو ما لا تكون فيه صفة القبح فيكون الحسن عدمياً

٤- وقال الجبائي (رئيس المعتزلة وإمامهم) ليس (الحسن أو القبح) لذات الفعل ولا لصفة حقيقية، بل (لوجوه) واعتبارات يختلف لأجلها الحسن والقبح، كاللطم للتييم فإنه يكون للتأديب، وللتعذيب، فالأول حسن لحسن التأديب، والثاني قبح للبح التعذيب، ومعنى هذا الكلام أن الحسن والقبح ليس لهما قاعدة كلية، بل يختلف الحسن والقبح في فعل واحد باعتبار من مختلفين أو اعتبارات مختلفة، كالمثال المذكور.

٥ والقول الخامس (وهو الحق) عند (الماتريدية) هو الإطلاق الأعم من الذات والصفة الحقيقية والاعتبارية، فلا يرد عليها (الماتريدية) عدم إمكان السخ في البصوح، لأجل أن الحسن والقبح، إذا كانا لذات الفعل أو لصفة الحقيقية التي لا تنفك عنه، لا يزول الحسن أو القبح عن محله أبداً، لأن ما بالذات أو بالصفة الحقيقية لا يزول قط، فكيف يصير الحسن بالنسخ قبيحاً، ويصير القبح بالنسخ حسناً؟ كما أن زيارة القبور كانت قبيحة وعموعة قبل السخ، وصارت حسنة وجائزة بعد السخ، فدوكان القبح لذات الزيارة أو لصفة الحقيقية فيما نسخت قط، وكذلك عدة المتوفي عنها زوجها إلى عام كانت سنة وكانت حسنة، ثم نسخت بأربعة أشهر وعشراً، فلم يبق حسنها السابق، ولو كان الحسن لذات العدة فما نسخت، قط

وبما يرد إشكال السخ على المعزلة القائلين بعملية الذات أو الصفة الحقيقية

قول بعض الحنفية إن الحسن العقلي والقبح العقلي

قد يوجبان الحكم

ثم من الحنفية من قال إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب الإيمان وحرم الكفر، وكلما لا يليق بجنابه تعالى، حتى على الصبي العاقل، وروى عن أبي حنيفة (أنه قال) لا عذر لأحد في الجهل بخالفه، لما يرى من الدلائل

أقول . لعل المراد بعد مضي مدة التأمل فإنه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة، فإن العقول متفاوتة

ثم من الحنفية من قال : (كأي متصور الماتريدية وبعض مشايخ العراق) إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب (ذلك البعض) الإيمان (لحسه عقلاً) حتى أوجب الإيمان وحرم الكفر على الصبي العاقل (لمعرفته حسن الإيمان وقبح الكفر)، ثم ذكر المصنف دليل ذلك البعض وقال:

وروى عن أبي حنيفة رحمه الله (أنه قال) : لا عذر لأحد في الجهل بخالفه، لما يرى

من الدلائل (العقلية) على وجوده تعالى ووحدانيته

ولما رأى المصنف أنه يلزم من هذا القول ومن هذه الرواية أن الحسن والقبح العقليين يوجبان الحكم كما قال به الفرق الأربع المذكورة سابقا (المعتزلة، والإمامية، والكرمية، والبراهمة) أراد أن يجيب عن هذا القول، وعن دليبه المروى عن الإمام أبي حنيفة وقال :

أقول لعل المراد (من رواية أبي حنيفة رحمه الله) أنه "لا هدر لأحد بعد مضي مدة التأمل في الدلائل"، أن التأمل في مدة الممكنة بمرلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة (ليس لها حد معين بل هي) مختلفة لأجل اختلاف العقول، فإن العقول متفاوتة فتكون المدة مختلفة بالنسبة إليها.

حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان أم لا ؟

وبما حذرنا من المذاهب يتفرع مسألة البالغ في شاق الجبل

(قل) وبما حذرنا (ولخصنا) من المذاهب تتفرع مسألة البالغ في شاق الجبل، (ثم قال المصنف في تعليقه) 'بعض من بلغ في الجبال الشاهقة، ولم تبلغه الدعوة، ولم يعطد بالعقائد، ولم يعمل بالشرائع، فعند المعتزلة وطائفة من الخنفية يعاقب في الآخرة، لتركه ما يستقل به العقل من الوجوب، وعند الأشعرية وجمهور الخنفية لا يعاقب به، لأن الحكم (وجوب الإيمان والعمل، ثم العقاب بتركه) إنما هو بالشرع، وقد فرض أنه لم يبلغه، وقال تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾

دليل الماتريدية على أن الحسن والقبح

قد يكونان لذات الفعل

لنا أن حسن الإحسان وقبح مقابلة الإحسان بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول بإرسال رسول كالبراهمة، فلولوا أنه ذاتي لم يمكن كذلك

واعلم أنه ليست علة الحسن والقبح العقليين (عند الماتريدية) منحصرة في

لذات فقط أو في الصفة الحقيقية أو الوجوه الاعتبارية، بل أعم منها، كما أشار إليه المصنف (سابق في المتن).

ثم استدلل عليه بقوله لنا (للماتريدية) أن حسن الإحسان وقبح مقابله بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول (ولا يعتد) بإرسال الرسل كالبراهمة (عاهدي البرهم، معبود اليهود) فلولا أن كل واحد منهما ذاتي لم يكن كذلك (لم يتفقوا عليهما)، فاتفقهم دليل على أن الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين غير متوقفين على الشرع و حاصل دعوى الماتريدية أن حسن الأفعال وقبحها قد يكونان لذات الفعل (كمثال المذكور) وقد يكونان لصفة فيه (سواء كانت ذاتية أو اعتبارية)، ودليلهم الأول هو ما ذكره المصنف بقوله (لنا) الخ

والجواب بأنه يجوز أن يكون لمصلحة عامة لا يضرنا لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة، وإنما يضرنا لو ادعينا أنه لذات الفعل، بل الدعوى عدم التوقف على الشرع ومع الاتفاق على أنه مناط لحكمه تعالى لا يستلزم أن لا نقول باستلزامه حكماً منه تعالى بل ذلك الاستلزام بالسبع واعتراض عليه الأشاعرة بوجهين :

الأول : أنه يمكن أن لا يكون حسن الإحسان وقبح مقابله بالإساءة لأجل ذاتها، بل كان الحسن والقبح ميبها والاتفاق عليهما، لأجل مصلحة عامة لتلايد باب المصلحة، ولا يفتح باب المصلحة، فلا يلزم كونها ذاتيين للفعل .

فأجاب عنه المصنف : بأن كونها حسناً وقبيحاً لرعاية المصلحة لا يضر في دعوانا، لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة (بالبداهة)، وإنما يضرنا رعاية المصلحة لو ادعينا أن كلاً من الحسن والقبح لذات الفعل، وليس هذا دعوانا، بل دعوانا أن معرفة الحسن والقبح في الأفعال لا تتوقف على ورود الشرع.

والثاني : أنه لا نسلم أن اتفاق العقلاء يدل على أن حسن الإحسان وقبح مقابله

بالإساءة علة لوجوب الثواب في الأول، ووجوب العقاب في الثاني، كما تقولون أنتم
 فأجاب عنه المصنف بقوله: "ومنع الاتفاق (اتفاق العقلاء) على أن كل واحد
 من الحسن والقبح مناط (علة) حكمه تعالى بالثواب والعقاب"، ولا يتسا مع الاتفاق
 ولا يضربا، لمأن لا نقول باستلزام الحسن الثواب عقلاً واستلزام القبح العقاب عقلاً بل
 ترتب وجوب الثواب والعقاب بالسمع فقط
 وحاصل الجواب أن الاتفاق المذكور كان على كون الحسن والقبح عقليين،
 لا على كون الحسن علة للثواب والقبح علة للعقاب

واستدل (بأنه) إذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل
 الصدق

والدليل الثاني للماتر يدعيه هو قوله (واستدل الع)
 وحاصل الدليل على كونها عقليين أنه إذا استوى الصدق والكذب في (حصول
 مقصود من المقاصد) يختار العقل الصدق لحسنه، ويترك الكذب لقبحه كنسبة اسم
 وخلاصه بالطريقين (بالصدق والكذب) فعلم أن الحسن والقبح عقليان .

وفيه أنه لا استواء في نفس الأمر؛ لأن لكل منهما لوازم وعوارض، فهو
 تقدير مستحيل فيمتنع الإتيان على ذلك التقدير
 وأجاب عنه المصنف بقوله: (وفيه أنه الع) .

وتفصيل الجواب: أن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الأمر، وترجيح
 الصدق على الكذب في المثال المذكور، لأجل ذلك الفرق النفس الأمري، لأن لكل منهما
 لوازم، وعوارض غير لوازم، وعوارض الأخر، واختلاف اللوازم والعوارض دليل
 على اختلاف المألوم والمعروض.

ففرض الاستواء بين الصدق والكذب هو فرض محال، والمحال (وهو ذلك
 الفرض) يستلزم محالاً آخر، وهو ترجيح الصدق لأجل الاستواء مع الكذب، مع أنه

غير ممكن، إذ في الصدق مطابقة الواقعي والنفس الأمر، وفي الكذب عدم المطابقة، وخلاف النفس الأمر، وهذا معنى قول المصنف : فممنع الإثارة (إثارة الصدق وترجيحه) على ذلك التقدير (تقدير استوائه بالكذب)

دلائل الأشاعرة الخمسة على كونهما شرعيين

١- قالوا أولاً لو كان ذاتياً لم يتخلف، وقد نخلف، فإن الكذب مثلاً يجب

لعصمة نبي وإفقاد بري عن سفاك

والجواب أن ههنا ارتكاب أقل القبيحين، لا أن الكذب صار حسناً

فيل يرد عليه أن هذا الكذب واجب، فيدخل في الحسن

اقول : الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته ، وهذا معنى قولهم

"الضرورات تبيح المحظورات" ، غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلا منهما

كما أنه بالذات كذلك بالغير، ولعلمهم يلزمونه بوجه أمكن لهم

التخلص عن السخ على أنه لا يتم على الجبائية ولا علينا

قالوا (الأشاعرة) في إنكار عقلية الحسن والقبح ونفي كونها لذات الفعل .

١- أولاً . لو كان كل واحد منهما ذاتياً (لذات الفعل) لم يتخلف ولم ينفك الحسن

عن الحسن والقبح عن القبح، لأن ما بالذات يكون باقياً مادامت الذات باقية، وقد

وجد التخلف (الانفكاك) في بعض المواضع، فإن الكذب لإنقاذ بري عن سفاك (قتال)

واجب، (فيكون حسناً)، والصدق حرام (فيكون قبيحاً)، فهما وجد الكذب بدون

القبح، والصدق بدون الحسن، ولو كانا ذاتيين لم يكونا كذلك (لم ينفك)

(وأمّا مثال وجوب الكذب لعصمة (حفظ) نبي فلا جدوى فيه، ولا يناسب، فإن

سلسلة الأنبياء، قد انقطعت بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يوجد في الأرض

نبي، حتى وجب الكذب لأجل عصمته وحفظه عن السفاك)

والجواب (من جانب الماتريدية والمعتزلة) أن هما (في محل وجوب الكذب)

ارتكاب أقل القبيحين، وهو الكذب في مقابلة ترك قتل البريء، لا أن الكذب صار

حسا وزال عنه القبح، وإن الصدق صار حراما لزال عنه الحسن، فلا يلزم التخلف والانفكاك، وهم (الحسن والقبح) بحالهما

الإشكال على هذا الجواب : وأورد على هذا الجواب إشكال، وهو أن هذا انكذب (الكذب لإنقاذ برئ) واجب فيدخل في الحسن، لأن كل واجب يكون حسنا، فهذا الواجب أيضا حسنا، فصار الكذب حسنا، وزال عنه القبح، فعلم أنه (القبح) ليس لذات الكذب.

(فأجاب عنه المصنف من جانب الماتريدية وقال) أقول الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، وحاصل كلامه أن الكذب في هذا المثال قبيح لذاته كما كان، ولكن صار حسنا لأجل غيره، وهو إنقاذ البرئ عن السعك، فالحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، فلم يلزم التخلف والانفكاك، حتى يلزم كون قبح الكذب أو صدق الحسن غير ذاتي.

وهذا (كون القبح لذاته يصير حسنا لغيره) (لأجل الضرورة) معنى قول الفقهاء "الضرورات تنبيح (وتجعل) المحظورات حسنة" التي تكون قبيحة ومجموعة.

ونهاية الأمر والتغير الذي يلزم من هذا التأويل، هو أنه يلزم القول، بأن كلاما من الحسن والقبح قد يكون بالذات، وقد يكون بالغير، فمن الممكن أن يكون فعل قبيحا بالذات وحسنا بالغير، ويكون فعل حسنا بالذات وقبيحا لأجل غيره، كالكذب النافع والصدق الصار في المثال المذكور، ولعل الماتريدية يلتزمون به أي يعتقدون تقسيم الحسن والقبح إلى هذين النوعين (بالذات وبالغير) ويحلونه لازما عليهم

ثم قال في الجواب عن إشكال السمع وبه (بهذا التقسيم إلى الحسن بالذات وبالغير، والقبح كذلك) أمكن لهم (للماتريدية) الخلاص عن لزوم الإشكال بالنسب إذا كانا ذاتيين فقط، وأما في صورة كونها لذاته ولغيره فلا يلزم الإشكال، لأن الحسن أو القبح لغيره يقبل النسب.

وقال في الجواب الثاني عنه. على أن هذا الإشكال لا يتم على الجبائية، لأنهم يقولون إنما يكونان (الحسن والقبح) لوجود اعتبارية، لا لذات الفعل، حتى يرد عليهم النسب.

وكذا لا يتم إشكال السمع عليهما (الماتريدية) لأننا نقول بأعم من ذات الفعل

وصفته الحقيقية والاعتبارية، وإنما يتم ذلك الإشكال على متقدمي المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح الذاتيين فقط.

٢- وثانياً لو كان ذاتياً لاجتمع الفيضان في مثل لأكدين عداءً، فإن
صدقه يستلزم الكذب وبالعكس، وللملزم حكم لازم، وربما
يصح ذلك ألا ترى أن المعضي إلى الشر لا يكون شرّاً بالذات
قال الشيخ في الإشارات الشر داخل في القدر بالعرض
أقول هذا يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً فافهم

٢- (وقالت الأشاعرة) ثانياً في الدليل على عدم كونها لذات الفعل، بل هما
شرعيان) لو كان (كل واحد منهما) ذاتياً لاجتمع الفيضان في مثل (قول القائل) :
لأكدين عداءً، فمن صدقه بأن فإن الخالف في الحد قولاً صادقاً، يستلزم الكذب (انتكلم
بكلام كاذب) وبالعكس (وكذبه بأن يتكلم غداً بكلام كاذب) يستلزم صدقه، وفي
الكذب لا حسن، وفي الصدق حسن، فاجتمع الفيضان، وللملزم (الحسن والقبح)
حكم باللازم (الحسن والقبح) فاجتمع الحسن الذي ليس بقبح، والقبح الذي ليس
بحسن وهما نقيضان.

أو الملزم التكلم بكلام كاذب غداً ولازمه الصدق أو عدم التكلم بذلك
الكلام، ولازمه عدم الوفاء بحلفه، وفيه كذب في كلامه، فاستلزم كل واحد نقيضه

ثم أجاب المصنف عن دليلهم الثاني، وقال وربما يجمع ذلك (أي كون الملزم في
حكم اللازم) كما أن الجهاد في نفسه قتل النفوس وتخريب البيوت وإهلاك الأموال،
وهو ملزم، وفي لازمه (وهو إعلاء كلمة الله وإزالة الشرك ورفع الظلم وتنفيذ أحكام
الله في أرضه) خير كثير، أعظم من جميع الخيرات والحسنات

ثم أشار المصنف إلى دليل الرد وقال: ألا ترى أن المعضي (الموصوف) إلى الشر
لا يكون شرّاً بالذات، بل بالعرض والزم، مثل البرد الشديد فإنه يفضي إلى هلاك
النار وهما معاً، وليس البرد شرّاً في نفسه، بل قد يكون خيراً من جانب آخر قد نعلمه

وقد لا نعلمه، وعلى هذا لا يخلو أثر عن خير إلا ما شاء الله

ثم نقل قول الشيخ (الفلسفي الباطني) في "إشارات" (الذي شرحه الطوسي والرازي) فإنه قال فيه

"الشر د محل في القدر (في تقدير الله للخلق والإيجاد) بالعرض"

ومعنى كلام ابن سبأ أن الله يخلق الخير بالذات والشر بالعرض والذروم، مع أنه محال كل شيء قصداً وبالذات وهو على كل شيء وكيل

والحق أن يقال إن الشرور أمور إضافية، تكون شرا بالنسبة إلى أحد، أو شيء، وتكون خيراً بالنسبة إلى آخر، فلا يكون كل ملزوم في حكم لازم.

شرى بر خير د كه خير ماحران باشد

فأنتد جوابه بقول الشيخ وقال أقول هذا يرشدك (أي قول الشيخ يرشدك) إلى الالتزام المذكور سابقاً، من أنها كما يكونان بالذات يكونان بالعرض أيضاً، فحكم اللزم وإن لم يكن للملزم بالذات في كل موضع، لكنه يكون بالعرض، فهذا الصدق حسن بالذات وقبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب، وكذلك الكذب، فله يكون قبيحاً بالذات وحسن باعتبار لازمه الذي هو الصدق.

وقوله. "فافهم" تأكيد لفهم المسألة وإشارة إلى دقتها

٣- وثالثاً أن فعل العبد اضطراري، فإن الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال، فمالم يجب لم يوجد فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجمالاً، وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر.

٣- و(قالوا) ثالثاً: في دليل إنكار كونها ذاتية. إن فعل العبد اضطراري، فإن الفعل الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال.

فمالم يجب (لم يصر وجوده ضرورياً) لم يوجد، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجمالاً وحاصل الكلام أن فعل العبد اضطراري (وهذه صغرى) والكبرى محدوفة،

وهي أن كل ما هو اضطراري فهو لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً [إجماعاً، وراد لفظ "إجماعاً" لإثبات الكبرى، أي وقد أجمعوا أن الفعل الاضطراري لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً، فالنتيجة أن فعل العبد لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً

وقوله . فإن الفعل الممكن الخ : هذه كبرى، والصغرى محدوفة، وأصل القياس أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مالم يترجح وجوده على عدمه لم يوجد، ففعل العبد مالم يترجح وجوده لم يوجد، فالصغرى ظاهرة، ودليل الكبرى قوله . وترجح المرجوح محال، فإن الممكن عدمه ووجوده سواء، وإثباته يترجح وجوده بعد تعلق إرادة الله تعالى بإيجاده، فالمعذور الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى وجوده محال

وهذا معنى قوله "وترجح المرجوح محال" أي وجود المعذور الممكن الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى محال وممتنع، لئلا يجب الممكن ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، وهذا هو الواجب بالغير أي بسبب تعلق إرادة الله تعالى، ثم قال المصنف مادحا لكلامه : وهذا (البان للدليل الثلاث) بأسنوي أحسن وأوجز مما في مختصر ابن الحاجب (ترك ذكر عبارة المختصر للاختصار)

والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، ضرورة المرق بين
حركتي الاختيار والرعشة، على أنه مفقوض بفعل الباري تعالى

أراد المصنف الجواب من جانب الماتريدية وقال والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وهذا نقض لتفصيل بعض صغرى دليلهم، بأننا لانسلم أن فعل العبد اضطراري، لأنه يجب ويلزم وجوده باختياره، والواجب بالاختيار لا يكون اضطرارياً، لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا يوجب الاضطرار، ولو كان الوجوب بالاختيار موجبا للاضطرار لم يقع الفرق بين الحركة الاختيارية والحركة الرعشية، مع أن الفرق بينهما بدهي، فلو ضاع شيء بحركة اليد الاختيارية لزممت الغرامة على محرك اليد، ولو ضاع بحركة اليد المترعشة ليس عليه شيء، وهذا هو وجه الفرق بينهما .

واخواب الثاني هو قول المصنف على أنه مقوص بفعل البارئ تعالى، وهذا نقض إحمالي بقصر الدليل بجميع مقدماته (صغراء وكبراء كليهما)

وتمصيل النقض أن دليلكم يجرى بجميع مقدماته على فعل البارئ تعالى، ويتخلف عنه مدلوله؛ لأنه يلزم أن يكون فعل البارئ تعالى اضطرارياً؛ لأن فعله تعالى ممكن (ليس بممتنع، والممكن مالم يترجح لم يوجد، ففعل الله مالم يترجح بالاختيار لم يجد، فيكون اضطرارياً، فالتالي باطل والمقدم مثله

فائدة في بيان المذاهب الخمسة في مسألة الاختيار

فائدة (١) عند الحممية الذين هم الجبرية حقاً لا قدر في العبد أصلاً، بل هو كالجماد وهذا مفسدة

(٢) وعند المعتزلة له قدر مؤثر في أفعاله، وهم محبوس هذه الأمة، وما فهموا أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود

(٣) وعند أهل الحق له قدر كاسية، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدر متوهمة مع الفعل بلا مدحلية أصلاً، قالوا ذلك كاف في التكليف، والحق أنه كمو للجبر

(٤) وعند الحممية الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عقب ذلك بالعادة، (١) فقبل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم، فليس يخلق، وليس الإحداث كالخلق، بل هو أهون، (٢) وقيل بل (هو) موجود، فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة، ويتجه به حسن التكليف، وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض، وفيه ما فيه،

(٥) وعندني مختار بحسب الإدراكات الجبرية الجسائية، ومحجور بحسب العلوم الكلية العقلية، وشرح ذلك في "العطرة الإلهية"، وإنها

لأجدي من تفاريق العضا

ولما ذكر المصنف في ضمن الدليل الثالث للأشاعرة أن فعل العبد، ضروري صدر الكلام موهمًا أن العبد ليس له اختيار في صدور أفعاله، بل أوهم أن مذهب الأشاعرة في مسألة اختيار العبد كمذهب الجبرية، فجاء المصنف بهذا البحث (كاحلة المعارضة) في خلال البحث عن عقيدة الحس والقبح أو شرعيتها، دفعا لهذا الوهم، فذهب لتي ذكرها المصنف في كتابه هذا خمسة:

١- مذهب الجهمية الجبرية.

٢- مذهب المعتزلة.

٣- مذهب أهل الحق الماتريدية والأشاعرة مع الفرق بينهما

٤- مذهب الحنفية

٥- مذهب المصنف (صاحب المسلم).

١- فعند الجهمية (أتباع جهم بن صفوان) الذين هم الجبرية حقًا لا قدرة للعبد أصلاً (لا كليا ولا جزئيا، لا كسبا ولا خلقا) بل هو (العبد) كالخمار، وهذا سفسطة، ودينهم ظاهر آية ﴿وا لله خالق كل شيء﴾ فلم يبق لخلق العبد شيء، وظاهر آية ﴿وا لله خالقكم وما تعملون﴾.

٢- وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة في أفعاله، وهم يجوز هذه الأمة، (كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه ابن ماجه) لقولهم بخالق الله وخالقية أنفسهم لأفعالهم، كالمجوس القائلين بخالق الله وخالقية أهرمن، وما مهموا أن الإمكان (الممكن) ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يوجدون أفعالهم؟

٣- وعند أهل الحق (وهم الأشاعرة والماتريدية مع الفرق بينهما في هذه المسألة) له قدرة كاسية، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متروكة مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا.

قال المصنف في تعليقه على هذه العبارة - ومن هنا (من أجل ذلك) قيل في

تعريف الكسب رسماً (هو) ظهور القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة .

قالوا (الأشعرية) ذلك (وجود القدرة المتوهمة كافٍ في صحة التكليف

قال المصنف في رد قول الأشاعرة : "وجود قدرة متوهمة يتوهمها المكلف مع الفعل". والحق أنه (القول بوجود قدرة متوهمة) كفر (ومسار) للجبر

٤- وعند الحنفية (أي الماتريدية) الكسب، وهو صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه وتعالى المفعول المقصود عقب ذلك الكسب (صرف القدرة) بالعادة

والفرق بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة (في التوضيح) : بأن الأول أمر (وصف) إضافي، يجب أن يقع به المقدور، لافي محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيجاد ذلك المقدور، والثاني أمر إضافي، يقع به المقدور في محلها (القدرة)، ولا يصح في الكسب انفراد القادر بالإيجاد، وقدرة عليه صاحب المسلم، ولكن لا فائدة في ذكر رده .

فقبل في جواب الإشكال بأن العبد إذا كان مؤثراً بالقصد والإرادة، صار محالاً لفعله، أولاً: بأن ذلك القصد المصمم الذي يصرف ويتوجه إليه القدرة من الأحوال القائمة بالعمى (المكلف)، فلا يكون موجوداً بنفسه، كالجواهر الموجودة، فكيف يكون مؤثراً؟ ولا معدوماً بنفسه، كالمعدومات المحضة، حتى لا يكون له أثر أصلاً، بل هو موجود باعتبار المشأ، وهو المكلف، فليس القصد بخلق، وهو إعطاء الوجود حتى يلزم الإشكال، نعم يمكن أن يكون ذلك القصد إحداثاً، وهو إيجاد حال جديدة، ولكن ليس الإحداث كالخلق، بل هو أهون وأسهل منه، فالخلق من خواص الله تعالى دون الإحداث، فإفادته الوجود للشيء هو الخلق، وإيجاد حال بعد الوجود هو الإحداث.

وقبل في الجواب عن هذا الإشكال ثانياً بل هو (ذلك القصد) موجود بقدرة العبد، فيجب تخصيص (ذلك) القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، لأنه (ذلك القصد) أدى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة في العبد، لأن أتم (أكمل) فوائده أن تكون الأفعال مخلوقة لها، وإذا هي (القدرة) ليست كذلك، فلا بد أن يكون القصد مخلوقاً لها، وإلا فلا فرق بين القادر وغيره، انتهى - تعليق المصنف.

وتفصيل الإشكال بأنه إذا كان الخلق بقدرته الله تعالى، والقصد المصمم إلى الفعل بقدرته العبد وكسبه، لزم أن لا يكون القصد مخلوقاً لله تعالى، مع أن النص في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ يقتضي أن يكون قصد العبد أيضاً مخلوقاً له تعالى، فإنه شيء وكذلك النص في قوله تعالى ﴿وا لله خلقكم وماتعملون﴾ يدل على أن قصد العبد مخلوق لله تعالى لأنه من أعماله.

فأجاب عنه بقوله: فيجب تخصيص ذلك القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، أي النصوص الدالة على أن الله خالق كل شيء، فخص عقله بأن القصد (قصد العبد إلى الفعل) عند صرف القدرة ليس داخلياً في الشيء الذي هو مخلوق لله تعالى رأساً ومستقيماً.

ثم أشار إلى دليل التخصيص بقوله: لأنه (كون القصد مخلوقاً) أدى إلى تحققه به فائدة خلق القدرة في العبد، أي ولولم تؤثر قدرته في إحداث القصد إلى الفعل، مما هي فائدة خلق القدرة فيه؟

وأشار إلى الدليل الثاني لذلك التخصيص بقوله: "وينتج عنه حسن التكليف" أي ويظهر بسبب كون ذلك القصد مخلوقاً أو محدثاً للعبد وجه حسن كون العبد مكلفاً، فإنه لو لم يكن له اختيار إحداث القصد المصمم لكان مجبوراً محضاً، ولا يكون تكليفه بالأحكام الشرعية حسناً.

قوله: وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتعويض، أي مذهب الماتر يهية كالواسطة بين الجبر الذي هو مذهب جهنم بن صفوان، وبين الطوفيق الذي هو مذهب المعتزلة، حيث فرضوا خلق أفعال العباد إليهم من كل الوجوه (خلقاً وكسباً).

قوله: "وفي مافيه": فيه إشارة إلى الإشكال الذي يرد في هذا المقام من أن القصد المصمم ليس بموجود في الخارج، حتى يظهر به فائدة خلق القدرة في العبد، ويظهر به وجه حسن التكليف، أو إشارة إلى ما سبق من أن الممكن ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يصير العبد بها (بالقدرة) محدثاً للقصد المصمم؟

٥- المذهب الخامس: مذهب المعتزلة في مسألة اختيار العبد، فلهذا قال:

وعدى (العبد) مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم كلية العقلية

وشرح هذا الكلام مكتوب في رسالتي "الفطرة الالهية" وإيها (تلك الرسالة) لأجدي (أكثر نفعا) من تفاريق المصا، (من قطعات المتفرقة للعصا المكسورة) وهذا الكلام مثل عبد العرب، وكتابة عن كثرة النفع عندهم.

وأحال المصنف في مواضع من كتابه هذا على ثلاثة من مؤلفاته "السلم"، و"الإفادات"، و"الفطرة الإلهية"، ومدح كتابه هذا.

شرح كلام المصنف

وهناك في محل الاختيار أمران: إدراكات جزئية وإرادة كلية، فعلم أن النوع الإنسان كلي، يتعلق بأمر كلي، ويتصرف فيها بإرادة كلية، بخلاف النوع الآخر مثل الحجر والبقر، فإنه ليس لهما إدراك كلي، ولا إرادة كلية، بل إحساسات وإردات جزئية، فالإرادة الكلية تنبعث من الإدراك الكلي، وكذلك له إدراكات جزئية جسمانية، تتعلق بأحواس القائصة بالجسم، فالعبد مختار باعتبار تلك الإدراكات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث منها الإدراكات الجزئية، فالأمر الشرعي كالصلاة والصوم والحج أمور جزئية تتعلق بالجسم، ولصدور الأمر الجزئي مباد جزئية، كالتمثيل، والشوق الخاص، والإرادة الخاصة، فالعبد فيها مختار بين أن يفعل ويستحق الثواب، وأن لا يفعل فيستحق العقاب، وأما الأمور الكلية التي تتعلق بالإرادة الكلية، فعنها العبد مجبور وغير مختار، لأنها من الأمور الطبيعية غير الاختيارية، فهو مختار في استعمال جزئيات تلك الكليات من الإدراك، والإرادة، ومجبور في قبول تلك العلوم الكلية العقلية والإرادات الكلية المنبثقة منها

وبما أن الشرائع أمور جزئية اعتقادية وعملية، صح التكليف بها بالنظر إلى لمبادئ والوسائل الجزئية الاختيارية، لأن العبد في أفعاله الجزئية مختار بين أن يفعلها أو يتركها، فباعتبار العلوم الكلية والإرادات الكلية مجبور، فلا يكون مخالفا لأفعاله، وباعتبار العلوم الجزئية مختار، لمصح تكليفه وخشن

ويمن الله على عبده بوعطاء العقل والسمع والبصر ﴿وجعل لكم سمع والأبصار والأفئدة﴾ وقد قال ﴿أله جعل له عييين ولساناً وشفعين﴾ فهذه لخصوص وأمثالها تدل على أن للعبد اختياراً جزئياً لاستعمال هذه الوسائل والشفع، مما يترتب وبمحصل منها يكون أيضاً اختياراً تالاً لجل أن أسبابها اختارية

ورابعاً لو كان كذلك لم يمكن الباري مختاراً في الحكم لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

والجواب أن موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب الاضطرار

ولم فرغ المصنف عن شرح الجدة المعارضة لبيان مسألة اختيار العبد وعدمه أراد أن يبين ما بقي من دلائل الأشاعرة الخمسة، وهو الرابع والخامس فقال

٤- ورابعاً لو كان كذلك (أي لو كان الحس والفهم عقليين) لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم، لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

حاصل الدليل : أنه لو كانا عقليين لزم أن لا يكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً في إصدار أحكامه، والتالي باطل فالمقدم مثله، وجه البروم لأنه إذا حكم في هذه الصورة إنما يحكم على موافق العقل، فيأمر بالحسن ويمنع عن القبيح، لأن الحكم على خلاف المعقول بأن يأمر بالقبيح ويمنع عن الحسن يكون قبيحاً ومحالاً، لاستلزامه الجهل، وإذا كان محالاً فيحكم على موافقة العقل وجوباً، فيجب عليه الحكم بموافقة لعقل، والحكم، بخلاف المعقول قبيح، فنصار مضطراً في حكمه، وهو باطل

وحاصل الجواب : أن حسن الفعل يكون لترتب الحكمة عليه، وقبحه يكون لعدم لترتب الحكمة عليه .

فموافقة حكمه تعالى للحكمة لا يوجب الاضطرار، لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكمة ﴿ألمحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ بل كلها مبنية على الحكمة، ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ ﴿جعل لكم الأرض فراشاً﴾ فاللام للحكمة لا لليلة، فإن أفعاله تعالى ليست بمعللة عبثاً بخلاف المعتزلة .

وعامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة ، وهو متع نقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك أقول الجواز نظراً إلى الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة ، كيف ؟ وحينئذ قد كان لهم العذاب بقصان العقل وخفاء المسلك ولهذا قال الله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ وأيضاً الملازمة محسوسة ، فإنه فرع الحكم ، ونحن لا نقول به ، وإنما ينتهض على المعترلة ، فخصصوا العذاب بعذاب الدنيا بدلالة السياق وأولوا أيضاً بالعقل ، فإنه رسل باطن إلى غير ذلك

٥- وعامساً لو كان كذلك (أي كان الحسن والقبح عقليين) لجاز العقاب قبل البعثة (قبل بعثة الرسل) وهو منتف بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك ، أي قبل البعثة وهي بعثة الرسول .

قال المصنف في رد هذا الدليل : أقول . الجواز (جواز العقاب) نظراً إلى ذات الفعل (الموجبة الحسن أو القبح) لا ينافي عدم الجواز (عدم جواز العقاب) ، نظراً إلى الحكمة ، وكيف (يجوز العقاب نظراً إلى الحكمة) قبل البعثة ، وحينئذ (حين عدم بعثة الرسل) يكون لهم العذر بقصان العقل ، (أي بقصان عقولهم ، وعدم فهمهم وجوب الإيمان ، أو يكون لهم العذر) بخفاء المسلك (أي بخفاء علة الحسن والقبح) ولهذا قال تعالى في ضرورة إرسال الرسل ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ .

والجواب الثاني عن الدليل الخامس ما يأتي : وأيضاً الملازمة بين كونها عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة محسوسة ، فإن جواز الثواب والعقاب فرع الحكم من الله ونحن (الماتريديون) لا نقول به (بالحكم قبل البعثة) ، وإنما ينتهض ويقوم هذا الدليل على المعترلة ؛ فإنهم يقولون بالحكم قبل البعثة .

وأجاب القائلون بالعقاب بمجرد القبح العقلي والحسن العقلي من الآية أولاً

بالشخصيص: أي وما كنا معذبين في الدنيا، فخصصوا (العذاب) بعذاب الدنيا، بدلالة السياق «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا» (وإنما تكون القرية والهلاك في الدنيا)

وأجابوا ثانياً بالتأويل: أي وأولوا (الرسول المذكور في الآية) بالعقل، أي وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولاً حقيقياً أو وما كنا معذبين حتى نبعث فيهم رسولاً باطناً وهو العقل الكامل بعد البلوغ، فإنه رسول باطن.

(إذهب إلى غير ذلك) من تأويلاتهم:

١- منها: أن المراد من الرسول المنته، سواء كان رسولاً أو عقلاً

٢- ومنها: وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والتعليم، والكل غير ظاهر ومضى على التكاليف والأدلة العقلية

أدلة المعتزلة على نفي شرعية الحسن والقبح في الأفعال

وقالت المعتزلة أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم بالنظر في المعجزات

فيقول لا أنظر ما لم يجب النظر علي، ولا يجب علي ما لم أنظر

قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية

القياس، وفيه ما فيه

١- قالوا في دليلهم الأول لو كان الحكم بالحسن الشرعي والقبح الشرعي لزم

إفحام الرسل (واسكاتهم) وأعجازهم عن إقامة الدليل على صدقهم) عند ما يأمرهم أن ينظروا في معجزاتهم لأنه يقول المأمور بالنظر في المعجزة: أنا لا أنظر في المعجزة ما لم يجب النظر علي، ولا يجب علي النظر ما لم أنظر. فتوقف النظر على وجوبه وتوقف وجوبه عليه، وهذا دور، والدور محال، فصارت الدعوة محالاً من أجل الحسن والقبح الشرعيين، وأثبت كونها عقليتين.

ولما أورد على دليل المعتزلة معارضة أراد المصنف أن يذكر جواب تلك المعارضة

من حجاب المعتزلة فقال قائلوا (المعتزلة) ولا يلزم عليا (معارضة ولا افحام الرسل)

تفصيل المعارضة : أن ثبوت وجوب النظر وإن كان بالعلل عندكم ولا يحتاج

إلى إشرع، ولكنه نظري، فبممكن أن يقول المأمور بالنظر في المعجزة لا أنظر في المعجزة ما لم يثبت وجوب النظر عن، فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر، وثبوت وجوب النظر موقوف على النظر نفسه، فصار النظر موقوفا على نفسه، وهذا هو الدور الذي كان يلزم حين شرعية الحسن والفتح، فلم عليهم ما يلزم على الأشاعرة.

وتفصيل الجواب : أن عدم لزوم الإشكال والمعارضة عليا لأجل أن وجوب

النظر في المعجزة عددا من القضايا الفطرية التي يكون قياسها معها، مثل قولنا لأربعة روج، فإن تلك القضية قياسها ودليلها معها، وهو قولنا لأنها منقسمة بمتساويين (اثني اثنين) أي وجوب النظر عددا من النظري الذي قياسه ودليه معه، فلا يتوقف وجوب النظر على النظر نفسه، حتى يلزم الدور، لأن النظر إنما يكون للحصول على العلم بشيء، والاحتياج إلى العلم فطري وبديهي

ثم أشار المصنف إلى الاعتراض على هذا الجواب فقال (وفيه ما فيه)، من الإشكال، ثم فصل الاعتراض في تعليقه (حاشيته) بقوله فيه إشارة إلى أن وجوب النظر موقوف (١) على إفادة النظر العلم مطلقا، ولي الالهيات (المسائل التي تتعلق بالله الحق والایمان به وبرسوله) خاصة.

(٢) و(موقوف) على أن معرفة الله واجبة

(٣) و(موقوف) على أن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، وعلى أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل منها (من الأمور الأربعة) لا يثبت إلا بالنظر الدقيق، والموقوف على النظر نظري، فتأمل (أن الإشكال الوارد على دليلكم قد عاد وأبطل دليلكم)

أصل الجواب عن دليل المعتزلة

والجواب أنا لا نسلم أن الوجوب يتوقف على النظر، فإنه بالشرع، فظهر أولم ينظر، وليس ذلك من تكليف العاقل، فإنه يعهم الخطاب

والجواب من جانب الأشعرية أننا لا نسلم أن وجوب النظر يتوقف على النظر؛ فإن الوجوب يثبت بالشرع، (سواء) ينظر في المعجزة أو لم ينظر، لأن الحكم يكون من جانب الشارع، والوجوب أيضاً يكون منه،

ولما كان يرد على هذا الجواب أن المأمور أو المكلف عدل عن كون الوجوب من الشارع أو من غيره، فيلزم تكليف العاقل، وإنما تكون بعثة الرسول لآراء العاقل، أجاب عنه بقوله: وليس ذلك (العلم بالوجوب من الشرع) من تكليف العاقل، فإنه بهمم الخطاب بعد ما جاءه الخطاب من الشرع بالبعثة.

بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه

رد المصنف الذي سماه جواباً

أقول لو قال لا أمثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه، ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل لكان بمحل من المسامحة، فيلزم الإفحام

أقول: لو قال المكلف المأمور بامتثال الأمر بأسطر في المعجزة، لا أمثل أمرك ما لم أعلم وجوب الامتثال، (إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه) ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل، لكان بمحل من المسامحة (الجواز والإمكان) يهدم الإفحام (إفحام الرسل) ويلزم صدق الدليل على كون الحسن والقبح عقليين

الجواب الصحيح عن دليلهم

والحق أن إرادة المعجزات واجبة، على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً أو عادة، وهو متم نوره ولو كره الكافرون

والحق أن إرادة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلاً (عند المعتزلة)، أو عادة (عند أهل السنة والجماعة) وهو متم نوره ولو كره الكافرون.

وحاصل الجواب الحق: أنه لا يلزم إفحام الرسل، لأن المكلف المأمور بالآيمان

بالمعجزات والرسول لا يستطيع أن يقول لا وجوب عن عالم أنظر، ولا أن يقول لا أعلم الوجوب عالم أنظر، لأن علمه بالمعجزات حاصل بالضرورة، نظر في المعجزات أو لم ينظر، إذ الشرح إلى المعجزات قد حصل له براءة الله تعالى أثناء المعجزات، فإن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى إجماعاً قطعاً بعباده، أمّا عند المعتزلة فعقلاً، وأما عند أهل السنة فعادةً

وقوله: "وهو من نور الخ - دليل على وجوب إراءة المعجزات على الله تعالى إجماعاً لنوره ودينه.

دليلهم الثاني على كون الحسن والقبح في الأفعال عقليين

وثانياً أنه لو لم يمتنع الكذب منه تعالى، فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب، فيفسد باب النبوة

و(قالوا) لنفياً لو لا كون (الحسن والقبح عقليين) لم يمتنع الكذب منه تعالى (و يلزم منه) عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب، وهذا معنى قوله: "فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب" ويلزم منه أمر آخر وهو انسداد باب النبوة، وهذا مفهوم قوله: "فيفسد باب النبوة" لأنه إذا لم يكن القبح في الأفعال عقلياً، فلا يكون الكذب قبيحاً عقلاً، وإنما يكون قبيحاً شرعاً فقط، فيكون الكذب في العقل جائزاً ومباحاً، ولا بأس بصدور الجائر عقلاً منه تعالى، فجاز صدور الكذب المباح عقلاً منه تعالى

وإذا جاز صدور الكذب منه جاز اظهار المعجزات على يد الكاذب أيضاً، والمذمى الكاذب لا يكون نبياً، ولو أظهر المعجزات على يد الكاذب فلا يوجد شيء صادق ويسد باب النبوة. وهذا محال عقلاً وشرعاً

وخلاصة الدليل على نعت القياس الاستثنائي: أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم عدم امتناع الكذب منه تعالى، ولو لم يمتنع الكذب منه تعالى لزم عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب في دعوى النبوة، والثالثان (في الشرطيتان) باطلان فالتقدمان مثلها.

والنتيجة : فلم يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب لا تسد باب البهوت

الجواب من جانب الأشاعرة والجواب أنه نقص، وقد مر أنه لا نزاع فيه

والجواب أن الكذب نقص ماني لصفة الكمال، وهو الصدق، والنقص قبيح عند
الأشاعرة أيضاً، كما أن الصدق حسن عندهم، فالكذب قبيح قبل الشرع، فيمتنع
صدوره منه تعالى، فامتنع الكذب منه تعالى، وكذلك امتنع ابرار المعجزات بيد الكاذب
منه تعالى، وقد ثبت عقلية الحسن بمعنى صفة الكمال وعقيدة القبح بمعنى صفة النقصان،
وهذا هو المعنى من الحسن والقبح، وليس فيه نزاع، إنما النزاع في المعنى الثالث، وهو
الحسن بمعنى استحقاق الممدح في الدنيا، والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى استحقاق الذم
في الدنيا والعقاب في الآخرة، وهذا معنى قوله "وقد مر أنه لا نزاع فيه" أي في كون
المعنى الأول عقيدياً.

ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة

ثم الرد عليه

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي فممنوع،
لأن ما يتنافى الوجوب الناق كيماً كان أو فعلاً من الاستحالات العقلية،
ولذلك أثبتته الحكماء

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال (مثل الكذب واظهار المعجزات عن يد
الكاذب) يرجع إلى القبح العقلي (بالمعنى الأول المتفق عليه بين المعتزلة) فيلزم نسبة
الكذب إليه تعالى، وهو ممنوع، لأجل عقلية قبح الكذب أيضاً. (فما في "المواقف" ممنوع
لأن القبح بالمعنى الأول (كون الشيء صفة نقص) والحسن به (كون الشيء صفة
كمال) يستلزم الحسن والقبح بالمعنى الثالث المتنازع فيه (أي كما لا تصنع نسبة القبح
بالمعنى الأول إليه تعالى عقلاً كذلك لا تصنع نسبة القبح بالمعنى الثالث إليه تعالى، والى

هذا المعنى أشار المصنف بقوله "لأن ما ينال الوجوب الذاتي كلفاً كان (كالتضامات النفسية مثل العرج والحزن) أو فعلاً (كالكذب) بإساده إليه تعالى من الاستحالات العقلية".

ولذلك (لأجل مساغاته الوجوب الذاتي) الله (إسناد الكذب إليه تعالى) الحكماء من الاستحالات العقلية، مع أنهم لا يقولون بدين من الأديان الشاوية .

بيان ما يلزم على الأشاعرة من الإشكال

لكن يلزم على الأشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا، ومذهب المعتزلة ، فإنه نقص يستحيل عليه تعالى

ولكن يلزم (عل هذا الأصل، وهو أن إسناد النقص إليه تعالى مستحيل) عل الأشاعرة (القائلين بجواز تعذيب الله الطائع) امتناع تعذيب الطائع، كما أن الامتناع مذهبنا (الماتريديّة) و مذهب المعتزلة ، فإن تعذيب الطائع (ظلم) و نقص يستحيل عليه تعالى .

ويمكن الجواب من جانبهم بأن يقولوا "إن تعذيب الطائع له جهتان : فمن حيث إنه مطيع تعذيبه ظلم ونقص، ومن حيث إنه عبده الله تعالى وملكه ليس في تعذيبه أي نقص واستحالة، ((إن تعذيبهم لإنهم عبادك)) ومن أجل هذه الآية قالوا بجواز إمكانية تعذيب الطائع فلا يلزم عليهم شيء .

١ مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة ، استدلل بأنه لو وجب لوجب لفائدة ، ولا فائدة له تعالى ، لتعاليه عنها ، ولا للعبد ، أمّا في الدنيا فلأنه مشقة ، وأمّا في الآخر ، فلأنه من الغيب الذي لا مجال للعقل في ذلك

واعلم أنه قد مر في الدلائل الخمسة للأشاعرة أن الحسن والقيح بالمعنى الثالث

(المتعار فيه) ليسا بعقليين، والآن يريد المصنف الإشارة إلى مسألة أخرى، وهي أن الحسن والقبح العقليين، هل يفيدان الحكم؟ (وهو الوجوب العقلي في الحسن والحرمة العقيدية في القبح) أم لا؟

ثم أخذ الأشعري المسألة الجزئية، وهي حسن شكر المنعم يبحث عنه، هل هو واجب عقلاً أم لا؟

فذكر المصنف قوله على سبيل التزل من رأيه العلي (وهو عدم إفادة الحسن والقبح العقليين الحكم) إلى رأي المعتزلة والماتريدية (اسافل بأبهي يفيدان الحكم، وقال . (قال الأشعري) على التزل (بأن الحسن والقبح العقليين يفيدان الحكم، وأن شكر المنعم حسن عقلاً)، فشكر المنعم ليس بواجب عقلاً (أي لا يفيد هذا الحسن لعقلي حكم الوجوب) بخلافاً للمعتزلة (القائلة بوجوب شكر المنعم عقلاً)

ثم ذكر المصنف دليل الأشعري وقال : استدلل (الأشعري) بأنه لو وجب (شكر المنعم) لوجب لفائدة، ولا فائدة (فيه) لا للمتنعم، ولا للشاكر المنعم عليه، ولا فائدة له تعالى (وهو المنعم) لتعاليه عنها وعدم حاجته إليها، ولا فائدة للعبد لشاكر لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الدنيا فلأنه (الشكر) مشقة، وأما في الآخرة فلا مجال للعقل في ذلك (في إدراك أمور الآخرة وطريق الشكر فيها)

رد المصنف ذلك الاستدلال بوجوه ثلاثة

أقول : بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة ، كما هو معنى التزل، القول بأنه لا مجال للعقل مشكل، على أنه لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق، مع أن المشقة لا تنفي الفائدة ، فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾

فقال في الرد الأول . أقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة (من كونها مفيدتين للحكم عقلاً) كما هو معنى التزل (وهو النزول من الرأي العالي) (وهو عدم إفادة الحسن

العقل والفتح العقل حكماً) إلى الرأي السافل، وهو اختيار كون الحسن والفتح العقلين موجبين للحكم) القول بأنه لا مجال للعقل (في درك أمور الآخرة) مشكل؛ لأنكم لما سلفتم وجوب الحكم عقلاً فقد سلفتم مجال العقل في الفائدة الأخروية، ودرك أمور الآخرة، فالقول بعدم مجال العقل مما لا سبيل إليه؛ لأن تسليم حسن بعض الأعمال وفتح بعضها عقلاً بمعنى استحقاق المدح والذم، عاجلاً واستحقاق الثواب أو العقاب عاجلاً يقتضي إمكان مجال العقل في أمور الآخرة

وقال في الرد الثاني: على أنه لو تم هذا (الاستدلال) لاستلزم عدم الوجوب (عدم وجوب الحكم بالحسن العقل) مطلقاً، سواء كان وجوب شكر المنعم أو وجوب فعل آخر، والظاهر أن كلام الأشعري في الخاص (وهو وجوب شكر المنعم) بعد تسليم المطلق، أي بعد تسليم وجوب مطلق الحكم عقلاً، كما يدل عليه قوله (على الثزل).

وقال في الرد الثالث: مع أن المشقة لا تنفي الفائدة، فإن العطايا على متن البلاء، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا في لهديتهم سلباً﴾ وفي الحقيقة هذا جواب عن قول الأشعري (ولا فائدة فيه) أي في وجوب الشكر، وحاصل الجواب أن في الشكر فائدة للشاكر المنعم عليه، فذكر المصنف دليلين، لأن قوله: (فإن العطايا على متن البلاء) مفهوم وخلاصة لقوله تعالى ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم

قالوا إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وكلما كان كذلك فهو واجب

قالوا إنه (شكر المنعم) يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه (ترك شكر المنعم)، وكل ما كان كذلك فهو واجب (فشكر المنعم واجب)، قال تعالى ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ فعلم أن ترك الشكر موجب للعقاب، والشكر سبب للأمن منه

ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة

والجواب عنهما

وعورض أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إيدنه
ويجاب بل بالإذن العقلي، على أنه مثل الاستغلال والاستصباح
وثانياً بأنه يشبه الاستهزاء، وهو ضعيف، فإن المعتبر عند الله تعالى
الاحلاص، وأيضاً كيف يقال إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه
الاستهزاء، فتدبر

المعارضة الأولى: وعورض أولاً بأنه (بأن الشكر تصرف في ملك الغير (من
القوى الظاهرة والباطنة التي أودعها الله في الإنسان) بغير إيدنه، وكل ما هذا شأنه فهو
حرام، فكذا شكر المنعم.

ثم ذكر المصنف جوابين عن هذه المعارضة:

ويجاب (أولاً) بل (إنه تصرف في ملك الغير) بالإذن (الثابت) بالعقل، فلعقل
عندهم كالرسول في وجوب التكليف عند وجوده، فإعطاء العقل دليل على إذن
استعماله، واستعمال آياته من الخواص الظاهرة والباطنة.

(وثانياً) على أنه (استعمال القوى للشكر) مثل الاستغلال بظل غيره،
والاستصباح بمصباح غيره، ولا شك في جوازهما، فإنه ليس للغير في الاستغلال
والاستصباح ضرر.

وحاصل الجواب (عن المعارضة) أولاً: أن القوى اللازمة لأداء الشكر كلها ملك
للعباد وأشرافها العقل، وثانياً: لو سلمنا أنها ملك الغير (وهو الله تعالى) فقد أجازنا
بالانتفاع منها، ولولم يجر استعمالها فلم يسأل عنها يوم القيامة؟ (إن السمع والبصر
المواد كل أولئك كان عنه مسئولاً)

المعارضة الثانية: وعورض ثانياً بأنه (شكر المنعم الذي نعمه لا بعد ولا تحضي)
يشبه الاستهزاء، لقلة الشكر، وكثرة النعم، فالاستهزاء حرام، فكذا ما يشبهه من

الشكر، قال المصنف في الجواب الأول عنها وهو ضعيف جداً، فإن المعنى عند الله (هو) الإخلاص، لا كثرة العمل، وقيل "أنما الأعمال بالنيات" وقال في الجواب الثاني عنها. وأيضاً كيف يقال إن الشرع ورد به وجوب ما يشبه الاستهزاء؟ ولو كان الشكر مشابهاً بالاستهزاء لما قال تعالى ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾، ﴿شاكراً لأنعمه﴾، ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ وفي قوله (فتدبر) إشارة إلى دقة المقام، أو إلى أن الحق هو وجوب الشكر عقلاً، كما أنه واجب شرعاً.

٢ مسألة قدم الحكم وحدوثه، وعدم العلم

ببعض الأحكام قبل البعثة

لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً، لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه أما عند المعتزلة فلأنه وإن كان ذاتياً، لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه و أما عند غيرهم فلأن الموجب وإن كان الكلام التام القديم، لكن ربما كان ظهوره بالتعلق، وهو حادث بحدوث البعثة، فلا حكم مشخص قبلها، فلا حرج عندنا

ولا بد قبل الخوض في غمار هذا البحث من العلم بأمور هي كالمبادئ.

١- الأول. تعريف الحكم : وهو مدح أو مذم أو أمر أو نهى من الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تحييراً.

الخطاب في اللغة هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام، وفي الاصطلاح هو الكلام الموجه إلى المكلف لإصلاح فعله وتفريع ذمته من الأوامر والنواهي الشرعية

٢- والثاني : بيان الحكم عند الفقهاء : وهو ما ثبت بخطاب الله تعالى، وبشيء ذلك بأثر الخطاب، مثل الوجوب والنهي والإباحة والحرم والكراهة.

٣- والثالث : فهو معنى الخلاف : وهو الحكم بالمعنى الثاني أي الحكم الفقهي،

وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من الأحكام الخمسة المذكورة

٤- والرابع : أن الأحكام الفرعية الخاصة بكل أمة كانت قبل بعثة نبيهم غير

موجودة وغير معلومة لهم، وأما الأحكام الاعطائية العامة من التوحيد والرسالة

والقيامه فكانت موجودة ومعلومة لأكثر الناس، وخصوصاً على ساداتهم وكبرائهم،

ولكن كانوا لا يقبلونها ولا يقولون بها نعم صارت تلك الأحكام الأساسية العامة

تضعف وتحفي عند فترة الرسل، ثم تتجدد بعد مجيئ رسول جديد

٥- والخامس . قد كان في هذه الأمة (قبل البعثة) بقايا من ملة إبراهيم موجودة مع

تخريف وتعكير، وكانوا ينتشون إلى ملئ اليهود والنصارى ومساكنها قبل التحريف

وبعد التحريف .

فأقول بعدم وجود الحكم أو الأحكام قبل البعثة مشكل جداً.

٦- والسادس : أن الحكم بالمعنى الثاني من ذاتيات فعل المكلف عند المعتزلة فلا

يصدر منه فعل لا يكون متصفاً بحكم من الأحكام، بمعنى الفعل وانصافه بالحكم

موجودان مع وجود المكلف . فالحكم حادث عندهم .

٧- والسابع : أن الحكم بالمعنى الأول (خطاب الله المتعلق بالعباد) قديم عند الأشاعرة

والماتريدية لأنه صفة تعالى، فهو قديم كسائر صفاته .

قال المصنف : لا خلاف (بين أهل الشفوية والمعتزلة) في أن الحكم (بالمعنى

الأول) وإن كان في كل فعل (يتعلق به) قديماً، لكن يجوز أن لا يعلم قبل بعثة الرسول

(بعض من الحكم بالمعنى الثاني) بخصوصه (لعدم استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح

الموجب للحكم، وإنما يعلم بعض الأحكام بعد البعثة وورود الشرع)

١- أما (عدم الخلاف) عند المعتزلة فلأنه (الحكم) وإن كان ذاتياً (للفعل) لكن منه

مالا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه (فلا يعلم بعض الأحكام قبل البعثة عندهم).

٢- وأما (عدم الخلاف) عند غيرهم (من الأشاعرة والماتريدية) فلأن الموجب

(للمحكم) وإن كان الكلام النسي القديم (الذي سمي خطاباً) لكن إنما كان ظهوره

(ظهور الحكم) بالمتعلق (بمتعلق الخطاب الموجب) وهو (التعلق) حادث بمحدث البعثة،
(بعثة الرسول وتلاوته الخطاب الموجب) فلا حكم (بالمعنى الثاني) مشخص (ومعنى)
قبلها، فلا حرج عندنا (قبل البعثة في العمل وتركه)

ما هو الأصل في الأفعال (والأشياء) قبل

ورود الشرع وبعده؟

و أما الخلاف المنقول بين أهل الحق (أهل السنة والجماعة) أن أصل
الأفعال الإباحة ، كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية ، أو المحظر
كما ذهب إليه غيرهم

وقال صدر الإسلام الإباحة في الأموال ، والمحظر في الأنفس ، فقيل:
بعد الشرع بالأدلة السمعية ، أي دلت على أن ما لم يتم فيه دليل
التحريم مآذون فيه ، أو ممنوع عنه ، وفيه ما فيه

ولما ورد على الكلام السابق من عدم الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في عدم
العلم ببعض الأحكام قبل البعثة، أنهم قد اختلفوا في الأفعال هل هي في الأصل مباحة
أو محزنة؟ فكيف قلت لا خلاف في عدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة؟ مع أن
الإباحة والحرمه حكمان؟

فأجاب به المصنف وقال : وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق بأن أصل الأفعال
(في ثلاثة مذاهب):

١- الإباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية،

٢- أو المحظر والحرمه) كما ذهب إليه غيرهم (أبو منصور الماتريدي، وصاحب
الهداية وعقائد أهل الحديث)

٣- وقال صدر الإسلام: الإباحة في الأموال، والمحظر والحرمه في الأنفس.

فقيل (في الجواب عن ذلك السؤال. أن هذا الخلاف جاء بعد الشرع بالأدلة
السمعية، أي دلت (الأدلة السمعية) على أن ما لم يتم فيه دليل التحريم (فمباح) ومآذون

فيه عند بعض، وممنوع عنه وحرام عند بعض آخر، وهما (الإباحة والمنع) عقليان.
وجه ضعف هذا الجواب: وإشار المصنف بقوله: "وليه ما فيه" إلى وجه ضعف
هذا الجواب، ومقتضى وجه الضعف في تعليقه، وقال فيه: إشارة إلى أن الذي يظهر من
تتبع كلامهم هو (أن) الخلاف قبل (ورود) الشرع، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة
لأصلية سخياً لعدم (ورود) خطاب الشرع بها

أنواع الأفعال عند المعتزلة أولاً وثانياً

أما المعتزلة فقسوا الأفعال الاختيارية -وهي التي يمكن البقاء
والتعيش بدونها- كأكل الفاكهة، مثلاً- إلى ما يدرك فيه جهة
محسنة أو مقبحة، فيقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة، وإلى ما ليس
كذلك

ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق و
دفعاً لتعيب، وربما يمنع الاستلزام، والحظر لئلا يلزم التصرف في
ملك الغير بغير إذنه وقد مرّ

١- وأما المعتزلة فقسوا الأفعال (أولاً إلى الاختيارية وغير الاختيارية، ثم
عزف المصنف الأفعال الاختيارية تعريفاً جديداً "وهي التي يمكن البقاء والتعيش
بدونها" أي لا يحتاج الإنسان ولا يضطر إليها في حياته، فله اختيار في الاتيان بها
وعدمه، فلا يكون مسلوب الاختيار في فعلها أو تركها، كأكل الفاكهة مثلاً) عند وجود
طعام آخر (وغير الاختيارية: هي التي لا يمكن البقاء والتعيش بدونها. أي لا اختيار
للإنسان في تركها، بل يضطر إليها في حياته ... مثل الأكل والشرب والنوم وغيرها.

٢- ثم قسم الأفعال الاختيارية إلى نوعين. إلى ما يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة،
وإلى ما لا يدرك فيه الجهتان.

٣- فينقسم ما فيه جهة محسنة أو مقبحة إلى الأقسام الخمسة المشهورة. وهي
الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، وأما النوع الثاني الذي لا يدرك فيه

الجهنم، فللمعتزلة فيه قبل البعثة ثلاثة أقوال

الأول . الإباحة . تحصيلاً لحكمة الخلق، ودفعاً للبعث، قالت المعتزلة كانت الأشياء قبل ورود الشرع مباحة، لوجهين .
الأول . لحصول العلم بحكمة الله في خلق الأشياء، وهي الانتفاع، قال تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾

والثاني . لتلا يلزم البعث في خلق الأشياء، ﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً﴾ وأشار المصنف إلى الإشكال الوارد على هذا القول وقال "وربما يمنع الاستلزام" أي لزوم عدم حصول الحكمة ولزوم البعث ممنوع إذا لم يكن الأصل في الأشياء الإباحة، بل كان الأصل الحظر والحرمة، ثم أشار في تعليقه إلى وجه عدم الاستلزام وقال "أنى خلق الله الأشياء المحرمة ليشتهيها العبد ليصير، ليثاب عليه، فلا يلزم من عدم الإباحة بعث"

٢- والثالث الحظر (المنع) لتلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وقد مز (الجواب عن هذا الدليل بأن الأذن العقل ثابت، وأنه كالاستقلال بظن غيره، والاستصحاب بمصباح غيره إذا لم يكن فيها للغير حرر) والقول الثاني للمعتزلة أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو الحظر (والحرمة) وأشار المصنف إلى دليلهم بقوله: لتلا يلزم الح.

ثم أشار إلى الجواب عن هذا الدليل بقوله "وقد مز، أي قد مز في السابق الجواب عن مثل هذا الدليل .

الجواب عما يرد على هذين القولين

و لا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين ، وقد فرض أنه لا حكم له فيه ، لأن المفروض أن لا علم بملة المحكم تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً

أقول يرد عليهما أنه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في

نفس الأمر

ولما أورد عليها أنه كيف يقال بالإباحة أو الحظر العقليين قبل ورود الشرع؟ وقد
فرض أنه لا حكم للمقل في فعل بحسه أو قبحه قبل البعثة؟

فأجاب المصنف عنه بقوله ولا يرد عليها الخ لأن العرفين المفروض أن لا
علم بعلة الحكم (حسنة أو قبيحة قبل البعثة) تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم بها قبلها
إجمالاً، لأن وقت التفصيل بعد وقت الإجمال

ثم أورد المصنف من عنده إيراداً آخر على ذلك القولين أو المذهبين، فقال "أقول
يرد عليها أنه يلزم جواز اتصال فعل (لا يدرك جهة حسنة أو قبيحة) بحكمين متضادين
في نفس الأمر؛ (لأنه إذا كان حكم ذلك الفعل الإباحة والحل عند البعض، فمن الممكن
أن يكون حكمه الحظر والحرمه عند بعض آخر، وكذا إذا كان حكمه عند بعض آخر
الحظر والمنع، فمن الاحتمال أن يكون حكمه في الحقيقة الإباحة والحل، لأن العقل لم
يدرك حسنة أو قبيحة، حتى يكون حكمه مطابقاً للواقع.

ثم رد على الجواب (بالإجمال والتفصيل) فقال -

ولا ينفع الإجمال والتفصيل، لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض،
فتأمل

فقال : ولا ينفع الإجمال والتفصيل، لأن اختلاف العلة (علة الحكم) بالإجمال
والتفصيل، لا يرفع التناقض.

لأنه لو كانت علة الإباحة إجمالاً، وعلة الحرمة تفصيلاً لا يلزم أن يكون
المفروض - وهو الفعل الثين - حتى يرفع التناقض.

قوله (فتأمل) : فيه إشارة إلى الجواب عن إرادته؛ حيث قال في "تعليقه" على هذا
القول : فيه إشارة إلى أن معنى الإرادة على زعم أهل المذهبين (مذهب الإباحة ومذهب
الحظر، وهو العلم بالحكم المطلق (الإجمالي) مع عدم العلم بالحكم المخصوص
(التفصيلي) : نظر الشارع نظراً إلى محسوسية الفعل، ويمكن أن يهاب (من أصل

لا يرد) بأن احكام الاحمال موقفت إلى ورود الشرع بالخصوص (بالحكم التفصيل) فكون كلاجتهاد إذا كان خطأ فهناك يجب العمل به إلى ظهور الضواب مع عدم انصاف العمل بالحكمين

وخلصة الجواب أن لزوم اجتماع المتضادين ليس بوجود في بعض الضور، كما إذا كان الوجوب والاباحة بمعنى مالا حرج في فعله، ففي هذه الضورة يمكن أن يكون الفعل واجباً ومباحاً، لأنه ليس في فعلها حرج، وإن كان فعل أحدهما لازماً وفي تركه حرج وليس هـ بينهما تضاد. وفي بعض الضور يكون التضاد بينهما موجوداً، كما في الاباحة والحرمة، ولكن الجواب عن هذا التضاد ممكن، بأن يكون أحدهما في نفس الأمر، والأخر في رعم أهل المذهب، نعم، لو كان كلاهما في نفس الأمر، أو في رعم أهل المذهب يلزم الجمع بين المتضادين، ولكن ليس الأمر كذلك.

الثالث التوقف لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة ولا يدري أيها واقع أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية، ولا ينافي الحكم في الإجمال فتدبر

٣- والثالث التوقف: لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدري أيها واقع، يعني لو اعتدنا حكماً معيناً من الأحكام الخمسة، كالاباحة أو الحرمة، وكان الحكم المعين في نفس الأمر خلاف ما اعتدنا، يلزم الكذب، وخلاف الواقع، وهذا باطل، فوجب التوقف.

ثم اعترض المصنف على قائل التوقف وقال:

أقول: هذا يقتضي الوقف (التوقف) في الخصوصية (أي في الحكم الخاص من الأحكام الخمسة، ولا ينافي (العلم) بالحكم الاحمال في كل فعل، فتدبر

وحاصل الاعتراض أنه لا يلزم من عدم العلم بالحكم الخاص وعلمه عدم العلم بعلة الحكم الاجمالي، فمن الممكن أن يعلم المكلف قبل ورود الشرع من الأحكام اجمالاً، وإن لم يعلم خصوصية ذلك الحكم، فليس دليل التوقف (من لزوم مخالفة على

الأمر والواقع) تماماً ومفيداً للمقطع بالتوقف

وفي قوله "تقدير" إشارة إلى إجابته، وهو أن مراد المتوقفين التوقف عن العلم بحكم خاص وعلة، دون التوقف عن العلم الاحتمالي

التنبيه إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح

الحفمية قسموا الفعل بالاستقراء إلى ما هو حسن لعمه لا يقبل السقوط، كالإيمان، أو يقبل كالصلاة التي مُنعت في الأوقات المكروهة، وإلى ما هو لعمه ملحق بالأول، وهو فيما لا اختيار للبعد فيه، كالركوة والصوم والحج، شُرعت نظراً إلى الحاجة وإصلاح النفس وبيت الله، أو غير ملحق به كالجهاد والمجد وصلاة الجبازة، فإنها بواسطة التكفر والمعصية وإسلام الميت، وهكذا أقسام القبيح، الأمر المطلق مجرداً عن القرائن هل للحسن لعمه لا يقبل السقوط، كما اختاره شمس الأئمة، أو لعمه، كما في "البديع" بثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء، فيثبت الأدنى

١- أقسام الفعل الحسن : الحفمية قسموا العمل الحسن بالاستقراء إلى :

(١) ما هو حسن لعمه وهو على نوعين : ما لا يقبل السقوط (قط)، كإيمان (أي التصديق القلبي فإنه لا يقط، ولو بالاكراه)

وما يقبله، كصلاة، فإنها منعت في الأوقات المكروهة، وعند الحيض والنفاس

(٢) وإلى ما هو حسن لعمه، وهذا أيضاً على نوعين :

١- ملحق بالأول (الحسن بنفسه) وهو إما يكون فيما لا يكون للبعد فيه اختيار، أي لا يكون للبعد اختيار في وجه الحسن لعمه (وهو أي اللاحق بالأول إما يكون لأجل حسن لا يكون للبعد فيه اختيار)، مثاله كالزكاة والصوم والحج، فحسن الركاة لأجل دفع حاجة المساكين، وحسن الصوم لأجل قهر النفس وإصلاحها، وحسن الحج لأجل تعظيم بيت الله الحرام، فإن هذه الثلاث (الركاة والصوم والحج) إما

شرعت نظراً إلى الحاجة والفسر واليهت (يهت الله) فالعمل الثلاث ليست في اختيار العبد

٢- و غير ملحق به (بالأول) كالجهاد و (اجراء) الحد ، وصلاة الجنازة ، فإن (محاسن هذه الثلاث) بواسطة الكفر (في الأول) والمع من المعصية (في الثاني) وإسلام الميث (في الثالث)

ثم أشار إلى تقسيم قبح الأعمال وقال: وهكذا أقسام القبح بمعنى يكون القبح أيضاً على نوعين: قبح لذاته، وقبح لغيره. والقبح لغيره على نوعين: ملحق وغير ملحق.

١- مثال القبح لغيره الذي لا يزول قبحه كالشرك والزنا

٢- ومثال القبح لغيره الذي يحتمل الزوال والضيوط (زوال القبح و سقوطه) كأكل الميتة، فإنه يزول الحرمة عند المعصية والاضطرار.

٣- ومثال القبح لغيره الذي هو غير ملحق بالقبح لغيره، كصوم يوم العيد، فإنه قبح للزوم الإعراض عن الضيافة (ضيافة الله)، وكالبيع وقت النداء، فإنه مكروه وقبح لأجل خوف فوت صلاة الجمعة

٤- ومثال القبح لغيره الملحق بالقبح لنفسه كالعصب، فإنه حرام وقبح لأجل تعلق حق الغير بالمعصوب

ماذا يفيد الأمر المطلق (الحسن لغيره أو الحسن لغيره) ؟

وذكر المصنف فيه مذهبي. مذهب فخر الأئمة الشرعي، ومذهب الشافعي في كتبه "بديع النظام" وقال الأمر المطلق المجزئ (الحال) من القرينة (الدالة على أحد الحسنيين)

١- هل (يكون) للحسن نفسه (الذي) لا يقبل السقوط؟ كما اختاره فخر الأئمة (الشرعي)

٢- أو (يكون للحسن) لغيره: كما في "بديع النظام"؟

ثم ذكر المصنف دليل صاحب "البدیع" وقال لقبوت الحسن في الأمور به القناعة،
فيثبت (بقدر الضرورة) الأدنى منه، وهو الحسن لغيره.

وأيضا يثبت الحسن في الأمور به اقتضاء لأن الأمر حكيم، وهو لا يأمر به معصية
والمكروه، وإنما يأمر بما فيه الحسن ضرورياً، فيقتدر بقدر الضرورة، وتتحقق للضرورة
بأدنى مرتبة الحسن، وهو الحسن لغيره.

الباب الثاني في الحكم

وهو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تحجييراً،
فنحو ﴿وَاللَّهُ خَدِّقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ليس منه

١- تعريف الحكم : وهو عندنا (أهل السنة) خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
اقتضاء أو تحجييراً.

(١) وقد مرّ تعريف "الخطاب" لغةً ومصطلاحاً، للا حاجة إلى اعادته

(٢) والمراد بالتعلق اقتضاء التعلق لطب العمل عن المكلف أو لطلب التردد عنه،
فالأول للوجوب وما بعده، والثاني للحرمة وما بعدها

(٣) ومعنى التعلق تحجييراً إعطاء الاعتبار للمكلف بين أن يفعله أو يتركه، أي
ليس انتهاء ضروراً، ولا تركه لازماً، وهو إشارة إلى الإباحة .

فالخطاب في نحو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَدِّقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ليس من الحكم، لأنه
لا يتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تحجييراً، وإنما يتعلق بأفعاله إيجاباً.

الأبحاث والإشكالات الأربعة

على تعريف الحكم والجواب عنها

وهما أبحاث الأول أنه لا ينعكس، فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية،
فمنهم من زاد أو وضعاً ومن لم يزد، فتارة يسع خروجها عن الحد،
فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني، والقصة من حيث هي قصة
لا اقتضاء فيه

وما في التحرير أن الوضع مقدم عليه لا يضر، لصدق الأعم، وتارة

يمنع كونها من المحدود ، فإننا لانسى حكماً ، وإن سى غيرنا ،
ولامشاحة

١- البحث الأول : أن تعريف الحكم لا ينعكس ، أي لا يصدق على جميع أفراد
المعرف (الحكم) كما أن المعارف يصدق على جميع أفراد المعارف (يكسر الراء) فإنه يخرج
منه (من التعريف) الأحكام الوضعية كالشرط ، والسبب ، والعلامة وبحو هذا اذليس
بها اقتضاء ولا تخيير ؟

والجواب : وقد أجيب عن هذا البحث بأجوبة مختلفة .

١- فمنهم من زاد (في التعريف قيد) وضعاً ، أي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل لمكلف ، اقتضاء أو تخيير أو وضعاً ، فلفي (الاقتضاء والتخيير) إشارة إلى الحكم
النكليفي ، وفي (وضعاً) إشارة إلى الحكم الوضعي .

هذا بجواب عند من سلم الإشكال ، ومن لم سلم ذلك البحث والإشكال قال
المصنف في اجواب عنه

٢- ومنهم من لم يرد (ذلك القيد) فتارة (قال) يجمع خروج الأحكام الوضعية عن
التعريف ، فإن الاقتضاء المذكور في التعريف يدل على اقتضاء وطلب الأحكام الوضعية
أيضاً ، فإنه أعم من الاقتضاء الضريحي والضمي ، فلفي قوله تعالى ﴿ اقم الصلاة لدلوك
الشمس ﴾ فقد اقتضى الله من المكلف أمرين : الصلاة ، وهي حكم تكديفي ، وكون
الصلاة عند دلوك الشمس والزوال ، وهذا حكم وضعي ، فصرح بالصلاة وأشار إلى
ولتها وهو الزوال ، وهذا هو المراد من قوله : " فإن الاقتضاء أعم من الضريحي والضمي " .

ولما ورد على تعميم الاقتضاء إشكال بأنه يلزم منه عدم كون الخدمان من
دخول الغير في التعريف ، فإن القصص دخلت في تعريف الحكم ؛ لأن في القصة أيضاً
يكون طلب ضمي عن عدم الاتيان بمثل ما أتى به المجرمون السهلكون .

أجاب عنه بقوله : والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها ، لا صراحة ولا ضمناً .

وحاصل الجواب : أن القصة لها اعتباران .

فباعتر أنها إخبار عما وقع في الماضي، وليس فيها لحاظ الرجوع والمنع عما فعله العصاة الذين برل عليهم العذاب لا تكون داخلة تحت الاقتضاء ولا يشملها تعريف الحكم.

وباعتر أنها تكون للرجوع والمنع عما فعله المجرمون المملدون الذين نزلت عليهم العقوبة يشملها الاقتضاء الضمني، وتكون داخلة في تعريف الحكم، وفردس أفراد، فلا ضرر في تعميم الاقتضاء، بل فيه فائدة؛ لشمول التعريف أياها وأشار المصنف إلى الحثية الأولى والاعتبار الأول بقوله (والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها).

والجواب عن إشكال ابن الهام في (التحرير)

وقال المصنف في الجواب الثاني عن الاعتراض الأول: فإشارة إلى خروجها من الحديث، فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني (أي الاقتضاء الضمني يشمل الأحكام الوضعية).

واعترض ابن الهام في "التحرير" على هذا التعميم وشمول الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية بأنها لا تسلم فحول الاقتضاء الضمني الحكم الوضعي، والأنرم اشتغال المقدم (وهو الوقت السبب) على المؤخر (وهو وجوب الصلاة) ويلزم التكليف بالصلاة قبل الوقت، فإن الحكم الوضعي (الوقت) مقدم على الاقتضاء وطلب أداء الصلاة، فوجوب الصلاة متأخر الوجود عن دخول الوقت الذي هو علامة الوجوب وسببه.

فكيف يستلزم الاقتضاء الذي يطلب به وجوب الصلاة وأدائها الوقت الذي هو مقدم على وجوب الصلاة وأدائها؟

فرد عليه المصنف بقوله وماني "التحرير" (لابن الهام) أن تقديم الوضع (الحكم الوضعي) عليه (حل الاقتضاء) لا يضر (في اشتغال الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية) وقال في دليل عدم الضرر: "لصدق الأعم".

وحاصل الدليل: أن الاقتضاء حل نوعين: اقتضاء محض، وهو الضريحي،

والقتضاء عام ومطلق يشمل الضريحي وغيره، وإن كان الحكم الوضعي مقدماً على الاقتضاء الضريحي الخاص، دون مطلق الاقتضاء، وكذلك الوجوب يثبت بالاقتضاء الضريحي، دون الاقتضاء العام، فلم يلزم تقديم الوجوب (وجوب الصلاة) على الوقت

الجواب الثاني من جانب من لا يحسن ضرورة زيادة قيد 'وضعاً'

وتارة يمنع (من لم يرد قيد (وضعاً) كونها (كون الأحكام الوضعية) من المحدود (من الحكم المعرف بفتح الراء) (وقال في دليله) فإنا لا نسميها أحكاماً، وإن سماها غير ما أحكاماً (وهذا اصطلاح) ولا مشاحة (لا بخل والمضايقة في الاصطلاح)

الثاني من المعتزلة أن الخطاب أي الكلام النفسي عندكم قديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه، والجواب أن الحادث هو التعلق، فافهم

٢- البحث الثاني : وهذا البحث والإشكال من جانب المعتزلة، فافهم يقولون في اعتراضهم على أهل السنة : تعريف الحكم بـ (خطاب الله تعالى) غير صحيح، إذ خطاب الله عندكم (أهل السنة) هو الكلام النفسي القديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، أي الحكم بفعل النسخ وعدمه، بعد الوجود، فإن الخطاب المتأخر يزول وعدم الحكم المتقدم، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلم يثبت قدم الحكم، فكيف يصح تعريفه بالخطاب والكلام النفسي القديم؟

والجواب عنه : أن تعريف الحكم بالخطاب القديم صحيح؛ لأن الحكم بنفسه قديم، وأن الحادث هو تعلقاته بفعل المكلفين، فتعلق الحكم أولاً بفعل، وبعد المدة زال تعلقه، وتعلق بذلك الفعل حكم آخر غير الأول، كشراب الخمر تعلق به أولاً بالإباحة، ثم تعلق به الحرمة، وكاستقبال بيت المقدس في الصلاة تعلق به الإجازة، ثم تعلق به المنع قوله . فافهم . فيه إشارة أي أن زوال تعلق الحكم عن فعل لا يوجب عدم الحكم حتى ينال قدمه (إذ وجود ذلك الحكم لا يتوقف على الفعل الحادث) .

الثالث - المحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً، وأجيب بأنه لا خطاب للصبي، وإنما للولي التحريض، وله الثواب، وعليه الأداء، والصحة أمر عقلي، لأنها تتم بالمطابقة، وفيه ما فيه

٣-البحث الثالث : أن المحد (تعريف الحكم) منقوض (غير جامع لأفراده) بسبب خروج (أحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً (ووجوب أداء الول عنه ثانياً) كضمن المبيع الذي اشتراه، وكفيلة روجته.

ومناً النقض هو قول المصنف (المتعلق بفعل المكلف) فإن النذب والصحة ووجوب الحقوق هنا متعلقه بأفعال الصبي غير المكلف.

وأجيب (عن هذا البحث والاعتراض) بأنه لا خطاب للصبي.

و حاصل الجواب : أن الخطاب (أي الحكم) لا يتعلق بفعل الصبي، بل إنما يتعلق بفعل وليه، فلا يتعلق بفعل الصبي حكم، حتى يلزم خروجه عن تعريف الحكم ويصير التعريف منقوضاً ومن أجل هذا قال المصنف :

وإنما للولي (الذي يتعلق الحكم بفعله) التحريض (تحريض الصبي على الصلاة) وله الثواب، وعليه الأداء (أداء الحقوق المالية الواجبة على الصبي).

وأما الصحة (صحة بيعه) فأمر عقلي يعرف بالعقل دون الشرع والخطاب، لأنها تتم بالمطابقة، أي لأن صحة بيع الصبي إنما تتم بسبب موافقته البيع الشرعي الذي كان بأمر وليه، وإنما يُعلم موافقته البيع الشرعي المأذون فيه بالعقل، وهذا هو وجه كون صحة بيعه عقلياً، وألا فنفس كونه بيعاً ومصدقاً لقوله تعالى ((وأحل الله البيع)) يبيع كونه حكماً عقلياً فقط

قوله وفيه ما فيه أي وفي ذلك الجواب ما فيه من الإشكال الذي أشار إليه المصنف في تعليقه بقوله :إشارة إلى ما قيل إن صلوة الصبي مما يثاب هو به، ولا يعاقب

على تركه، فكيف لا يكون فعله مندوباً؟ والقول بأنه لا ثواب للصبي أصلاً بعيد في غاية البعد، كيف؟ وهل لم أن تكون صلاة الصبي الذي لا ولي له لغواً، والأظهر أن يقال إن ترتب الثواب ليس موقوفاً على التكليف (كون المصل مكلماً)، بل جرت عادته تعالى بأن لا يصح أجر من أحسن عملاً، (صبيّاً كان أو بالغا).

ويمكن أن يكون قوله (وفيه ما فيه) إشارة إلى أصل الجواب عن أصل الإشكال، وهو أن المكلف (الواقع) في تعريف الحكم أعم من أن يكون مكلماً بالفعل أو بالقوة (باعتبار ما يؤول إليه).

الرابع إنه يخرج (من المحكم) ما ثبت بالأصول الثلاثة غير الكتاب، والجواب أنها كاشفة عن الخطاب، فالثابت بها ثابت به، وأما عدم نظم القرآن منه (من كاشف الخطاب) مع أنه كاشف عن الكلام النمسي، فلأن الدال كأنه المدلول، وما عن الجمعية أن القياس مظهر بخلاف السنة والإجماع فمسي على أنه أصرح في المرجعية، فتأمل

1- البحث الرابع: أنه يخرج (من الحد وتعريف الحكم) ما ثبت (أي الأحكام التي تثبت) بالأصول (بالأدلة) الثلاثة، غير الكتاب (من السنة والإجماع والقياس) لأنها ليست بخطاب الله تعالى، بل هو (ذلك الغير) من خطاب الرسول ﷺ (أو غيره من المجتهدين)

والجواب أن هذه الثلاثة كاشفة عن خطاب الله تعالى، فالسنة والإجماع والقياس شارحة ومبيحة للكتاب، فالثابت بهذه الثلاثة ثابت بالكتاب.

جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كاشفة

عن خطاب الله تعالى

وحاصل الإشكال أنك جعلت الثلاثة (السنة والإجماع والقياس) كاشفة عن خطاب الله تعالى، ولم تجعل نظم القرآن (وألفاظه المترتبة المتناسقة) كاشفاً، بل جعلت

نظم القرآن مثبتاً للأحكام وهذا ترجيح بلا مرجح .

فاجاب عنه بقوله : وأما عدم عدّ نظم القرآن من الكاشف عن خطاب الله (مثل الأصول الثلاثة) مع أنه (نظم القرآن) كاشف عن الكلام النفسي الدال على الأحكام، والمثبت لها، فلأنّ النظم الدال على الكلام النفسي هو عين المدلول ، أعني الكلام النفسي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، فاعطى للمدال (نظم القرآن) حكم المدلول وهو الكلام النفسي ، فجعل الدال (نظم القرآن) مثبتاً لا كاشفاً، بخلاف الأدلة الثلاثة، لأنها لم تجعل كاشفة، لا مثبتة .

جواب الإشكال الوارد على جعل الثلاثة كاشفة للكتاب
حاصل الإشكال أن المصنف جعل الأدلة الثلاثة كاشفة ومظهر للحكم الكتابي، والمنقول عن الحنفية أن الكشف والمظهر هو القياس دون غيره ؟

فأجاب عنه المصنف بقوله : وما (نقل) عن الحنفية أن القياس مظهر، بخلاف السنة والاجماع، (حيث لا يكونان مظهرين) لقولهم (هذا) معنى على أنه (القياس) أصرح وأكثر ظهوراً في الفرعية وكونه محتاجاً إلى غيره، وقوله : (فتأمل) إشارة إلى أن دليل صراحة لفرعية القياس أكثر من غيره ، فإن القياس يكون مظهر بعد أمور : وجود المقيس عليه، وتعيين علة الحكم في الأصل، ووجود تلك العلة في الفرع المقيس، وعدم تخصيص العلة بالأصل، بخلاف السنة والاجماع، فإنهما لا يحتاجان في إثبات الحكم إلى أمور كثيرة وان كان لا بد لهما من شروط .

بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم

ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف، والحق أنه إن قُيِّرَ بما يفهم كان خطاباً فيه، وإن قُيِّرَ بما أفهم لم يمكن (خطاباً فيه) بل فيما لا يزال، ويبقى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال

وهو أن في تسمية الكلام النفسي في الأزل خطاباً خلاف، فلا يصح تعريف الحكم به، وفي عبارة المصنف : "ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف" إشارة إلى هذا

الاعتراض، ثم اشار إلى الجواب بقوله "واحق أنه (أن الخطاب) إن فُتْرَ بما (بالكلام الذي) يفهم معناه (في الحال والمآل) كان الكلام خطاباً فيه (في الأول وفيها لا يزال) أي في الماضي الذي لا ابتداء له، وفي المستقبل الذي لا نهاية له

وإن فُتْرَ الخطاب بما (بالكلام الذي) يفهم أي أوقع به الفهم في الماضي أو الحال لم يكن الكلام خطاباً في الأول لعدم وجود المخاطبين في الأول، بل يكون الكلام خطاباً فيها لا يزال (في المستقبل غير المتناهي) عند وجود لمخاطبين

و يمتنع عليه (على هذا الخلاف) أنه (أن الكلام النفسي) يحكم في الأول أو فيها لا يزال، فمن يقول إن الكلام النفسي خطاب أزل، يقول إن الكلام النفسي أيضاً يحكم أزل، ومن قال أنه (الكلام) خطاب فيها لا يزال، قال الكلام النفسي أيضاً يحكم فيها لا يزال.

شرح قيود التعريف وأقسام الحكم الفقهي

ثم الاقتضاء إن كان حتماً لعمل غير كف فالإيجاب، وهو نفس الأمر النفسي، أو ترجيحاً فالندب، أو حتماً لكف، فالتعريم، أو ترجيحاً فالكرهية، والتخيير الإباحة

ولما فرغ المصنف من أجوبة الأبحاث والاعتراضات الواردة على تعريف الحكم شرع في شرح قيود التعريف والأقسام التي تدل عليها القيود.

١- ثم الاقتضاء (الذي هو بمعنى الطلب) (١) إن كان لطلب فعل غير كف حتماً ووجوباً فهو الإيجاب.

٢- وإن كان (ذلك الاقتضاء) ترجيحاً (لترجيح جانب الوجود) فهو الندب.

٣- وإن كان الاقتضاء حتماً ووجوباً لكف فعل فهو التعريم

٤- وإن كان ترجيحاً (لجانب عدم فعل) فهو الكراهية.

٥- والتخيير (جعل المكلف مختاراً في الفعل وتركه) هو الإباحة.

فاشتمل تعريف الأحكام الشرعية الخمسة التي هي من الحكم بمعنى أثر الخطاب

والثابت به.

وذلك الاقتضاء قد يكون في النصوص بصيغة الأمر، وقد يكون بصيغة النهي، وقد يكون الإخبار بمعنى الأمر أو النهي.

واعلم أن الأصوليين قسموا الحكم بمعنى الخطاب إلى الأقسام الخمسة، المذكورة باعتبار نفس الدليل المشتمل على الاقتضاء أو التحريم.

والخمسية لاحظوا حال الدال (كونه قطعياً أو ظنياً) فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم، أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم، ويشار كأنهما في استحقاق العقاب بالترك، ومن ههنا قال محمد كل مكروه حرام تجوراً، والحقيقة ما قلناه إنه إلى الحرام أقرب، هذا

وأما الخمسة فلاحظوا حال الدليل الدال على الحكم بمعنى أثر الخطب أعنى الحكم الفقهي، فقسموا الحكم الثابت بالخطاب إلى الأبراع الأربعة:

فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بدليل قطعي فالحكم

١: هو الافتراض (في طلب الفعل).

٢: والتحريم (في طلب الترك) وإن ثبت بدليل ظني.

٣: فالحكم هو الإيجاب (في طلب الفعل)

٤: وكراهة التحريم (في طلب الترك)

وحكم الإيجاب وكراهة التحريم أنها يشاركان الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بترك الواجب وترك الاجتناب عن كراهة التحريم

ومن أجل مشاركة الحرام والمكروه تحريماً في العقاب بسبب ترك الاجتناب صهما قال محمد: كل مكروه حرام لجوراً (بجاءاً)، والحقيقة ما قاله الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف): "إنه (المكروه تحريماً) إلى الحرام أقرب" بخذ هذا واحفظه فقول محمد بجاءاً لأن منكر المكروه تحريماً لا يكفر، ولو كان حقيقاً لزم القول بكفر منكر المكروه تحريماً،

ولم يقل به أحد .

دفع التعارض عن كلام الأصوليين

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المسامحة، وبعضهم على أنها متعديان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى المحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً .

واعلم أنهم جعلوا أقسام المحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم (هذا) على المسامحة ، وبعضهم على أنها متعديان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى المحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً .

واعلم أنهم (الأصوليين) جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، (مع أن الوجوب غير الإيجاب والحرمة غير التحريم) ؟ وأجابوا عن هذا التعارض بوجهين :

١. فحمل بعضهم هذا على المسامحة والمجاز، بأن الإيجاب سبب الوجوب والتحریم سبب الحرمة، فذكروا السبب وأرادوا السبب، وهذا هو وجه المسامحة والمجاز .

٢. وحمل بعضهم على أنها متعديان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فيذكر أحدهما في محل الآخر، نظراً إلى الاتحاد الدائقي، ثم أشار إلى اختلافها اعتباراً، فقال : فإن معنى (افعل) إذا نسب إلى المحاكم (الأمر) سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل (فعل المكلف المأمور) سمي وجوباً .

الاهتداد على الجواب الثاني والجواب عنه

وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب ، فكيف الاتحاد ؟ ويجاب بجواز قرب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر

ثم أورد المصنف على الجواب الثاني إشكالاً وقال .

وورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب (موجود بهذه) فكيف الاتحاد (بين العلة والمعلول، وبين المقدم وجوداً وهو الإيجاب، وبين المؤخر وهو الوجوب)؟ وكذلك نفس السبب بين التحريم والحرمة في التقديم والتأخير

ثم أجاب وقال : ويجاب بأنه جاز أن يترتب شيئاً باعتبار (وصف من الأوصاف وحيثية من حيثيات) على نفسه باعتبار آخر (بوصف آخر وحيثية أخرى) ثم شرح هذا الترتيب وقال : ومرجعه (هذا الترتيب) إلى ترتيب أحد الاعتبارات على الآخر، أنه ليس ترتيب ذات أحدهما على ذات الآخر، حتى يلزم المحال، وتقدم الشيء على نفسه، وكونه موجوداً قبل وجوده.

ومرجعه إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر، قال السيد قدس سره
و بهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من
مقولة الانفعال، ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات
شيء محل مناقشة، انتهى

وهذا إيراد عن الجواب الثاني إشكال على أسلوب آخر، وهو أنه كيف يمكن الاتحاد الدقيق بين الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة؟ مع أن الإيجاب (والتحريم) من مقولة الفعل، والوجوب (والحرمة) من مقولة الانفعال وهما مقولتان مختلفتان متباكنتان؟

فقال المصنف ناقلاً الجواب عن السيد الشريف قال السيد : وبهذا الجواب عن الإشكال الثاني (من اختلاف الاعتبارين) يجاب عما قيل (في الإيراد بأسلوب آخر) وهو أن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال (فكيف يمكن الاتحاد ذاتاً؟)

وحاصل هذا الجواب : أنه لا يلزم اتحاد المقولتين المتباكنتين، لأن صدق إحدى

المقولات باعتبار، وصدق الأخرى باعتبار آخر، بمعنى التعاير الاعتباري كاف في صدقهما على شئ واحد. فإن صدق الإيجاب على (افعل) يكون باعتبار الحاكم الأمر، وصدق الوجوب عليه يكون باعتبار فعل المكلف، فلم يلزم اتحادهما دائماً.

ثم قال السيد في تفصيل الجواب: ودعوى امتناع صدق المقولات (سواء كانت فعلاً أو انفعالاً أو غيرهما) على شئ (واحد) باعتبارات شئ محل مفاضة، انتهى.

أقول: الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم، وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بمتنع، فلا يرد ما قيل إن الشيخ صرح في الشفاء بأن المقولات متباعدة فلا يتصادقان ولو بالاعتبار

خلاصة كلام السيد

الآن بين المصنف خلاصة كلام السيد ويقول:

أقول: الحاصل (من كلام السيد) أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم (ها في كون الحكم إيجاباً تارة ووجوباً أخرى) وإنما لزم تصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة، وهو ليس بمتنع فإن الكلام النفسي أو الخطاب النفسي في الحقيقة من مقولة الكيف، وليس من مقولة الفعل أو الانفعال، إلا بالاعتبار وأما (الفعل) فباعتبار الحاكم الأمر من مقولة الفعل، لأنه يتعلق بالإيجاب الذي هو من مقولة الفعل وباعتبار نفس الفعل (فعل المكلف) من مقولة الانفعال، لأنه يتعلق به الوجوب الذي هو من مقولة الانفعال، فاطلاق المقولتين (الفعل والانفعال) على (الفعل) مجاز باعتبار تعلقه بالإيجاب الذي هو فعل، وبالوجوب الذي هو انفعال، فالمقولاتان الاعتباريتان صادقتان على شئ واحد وهو (افعل) باعتبارين مختلفين، وهذا ليس بمتنع ومن أجل جواب السيد وتفصيله لا يرد الاعتراض الآخر: وهو ما قيل إن الشيخ (على بن سينا) صرح في "الشفاء" بأن المقولات متباعدة، فلا تتصادقان ولو بالاعتبار "وجه عدم الورد أن المقولات الحقيقية أجناس متباعدة، فلا تصدق الثتان منها على شئ واحد، ولو كان صدقهما بالاعتبار، أما إذا كانتا مقولتين اعتباريتين فلا شك في صدقهما على

شئ واحد بالاعتبار .

أقسام الحكم الوضعي

ثم خطاب الوصف أصاف

(١) منها الحكم على الوصف بالشبهة ، وهي بالاستقراء (على نوعين)

وقنية كالدلو ك لوجوب الصلاة ومعنوية كالإسكار للتحريم

(٢) ومنها الحكم بكونه مانعاً ، إماً للحكم كالأبوة في القصاص،

أو للسبب كالدين في الزكاة

(٣) ومنها الحكم بكونه شرطاً للحكم كالقدره على تسليم المبيع

للمبيع ، أو للسبب كالطهارة للصلاة ، وسببها تعظيم الباري تعالى ، هذا

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الحكم التكليفي شرع في بيان أقسام الحكم

الوضعي فقال ثم خطاب الوصف أصاف

١- منها الحكم على الوصف بالشبهة (بكونه سبباً للحكم التكليفي) وهي

(الشبهة) بالاستقراء على نوعين :

١ وقتية ، (أي يكون السبب وقتياً) ككون الدلو ك (روال الشمس) سبباً

لوجوب الصلاة ، لقوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلو ك الشمس﴾

٢ ومعنوية ، (أي يكون الوصف سبباً معنوياً للحكم) كالإسكار (فانه سبب

معنوي وعلة) للتحريم ، (لقوله عليه السلام : "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" وقوله

ﷺ "كل مسكر حرام" .

٢- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) مانعاً .

١ . إما أن يكون ذلك الوصف مانعاً للحكم ، كالأبوة ، فانه مانع عن

قصاص الأب فيما إذا قتل الأب ابنه ، فانه لا يقتص من الأب لأجل قتل الأبن .

٢ : وإما أن يكون مانعاً للسبب عن سببه ، كالدين في مع وجوب الزكاة ؛

فإن صاحب النصاب لو كان عليه دين ، فالدين يكون مانعاً عن وجوب الزكاة فيما

عنده من المال، فقدر النصاب من المال كان سبباً لوجوب الزكوة، ولكن الدين منع المال عن السببية

٣- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) شرطاً

١: إما شرط للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع والتمن لصحة البيع، فإن البيع حكم شرعي تكليفي، وشرط صحته قدرة البائع على تسليم المبيع وقدرة المشتري على تسليم الثمن، والا فيفسد البيع.

٢: وإما شرط للسبب، كالطهارة فإنها شرط للصلاة التي هي سبب تعظيم الباري تعالى، فإن سبب الصلاة هو تعظيم الله تعالى ولا يتحقق هذا التعظيم الا مع الطهارة، بخذ هذا واحفظه. فأصناف الحكم الوضعي ثلاثة، وأقسامه التفصيلية ستة.

المسائل المتعلقة بالأحكام العملية

والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب، وهو ما استحق العقاب تاركه استحقاقاً عقلياً أو عادياً والعفو من الكرم وقيل هو ما أوعد العقاب على تركه ولا يخرج العمول لأن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد

يقول المصنف: والآن (بعد الفراغ عن تعريف الحكم وبيان أقسامه من الأحكام التكليفية والوضعية) نشرع في مسائل الأحكام، ولنقدم عليها (على المسائل) تعريف الواجب ثم ذكر له تعريفين:

١. فعريف الواجب الأول: (١) وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً، أو عادياً، (وأما عدم العقاب) والعفو (عنه فهو) من الكرم، (أي من كرم الله تعالى على عباده) شرح التعريف: ولما كان حسن الأفعال وقبحها عقليين عند المعتزلة، وكانا مستلزمين للحكم عندهم عقلاً، وكان الحسن والقبح شرعيين عند الأشاعرة، وموجبين للحكم بعد ورود الشرع زاد المصنف قيد (عقلياً) ليشمل الواجب عند المعتزلة، وقيد (عادياً) ليشمل الواجب عند الأشاعرة والماتر يديّة، والماتر يديّة وإن قالوا

بمقدرة الحسن والقيح في بعض الأفعال، ولكنهم لم يقولوا باستلزام الحكم عقلاً، فعند الأشاعرة والماتريدية إزال العقوبة عن ترك الواجب أمر عادي عند الله تعالى، وليس بواجب عقلاً، بل إن شاء عاقب، وإن شاء عفا وعمر.

قوله "والعفو من الكرم" جواب عن إشكال يرد على قوله: (استحق تاركه العقاب) بأن المفهوم من استحقاق العقاب هو وجوب لعقاب، سواء تاب أو لم يتب، والأمر ليس كذلك، فانه قد يعفو الله تعالى بعد التوبة، وقد يعفو من فضله بغير توبة. فأجاب عنه بقوله: ولعفو من الكرم، وحاصل الجواب أن المراد من الاستحقاق مجرد الضلالية وإمكان العقاب بوجود الذنب بترك الواجب، أي يكون استحقاق العقاب عادة، فإن العادة أن المحرم يعاقب، وأما لعفو (قبل التوبة أو بعدها) فهو من كرمه تعالى.

(٢) وقيل (في تعريف الواجب الثاني) (هو) ما أُوعد بالعقاب على تاركه، أي ما أُنذر وخوف تاركه بالعقاب، ولا ورد الإشكال على ظاهره بأنه لا يدل التعريف على إمكان العفو، لأنه لو عفي تاركه لزم الكذب في خبر الوعيد بالعقاب وإطلاق الكذب على الله محال.

أجاب عنه بقوله: ولا يخرج (إمكان) العفو لأن الخلف في (خبر) الوعيد جائز دون الوعد، إذ الخلف في الوعيد عفو وكرم وسبق للرحمة، وليس بنقصان، وأما الخلف في الوعد بالرحمة لغضب، وترك للعفو، وعدم سبق الرحمة، وهذا نقص، تعالى الله عنه، ومغفرة غير الشرك، وإخراج العصاة من النار، والشفاعة بأنواعها كلها دليل على جوار الخلف في الوعيد.

ورَدَّ بأن إبعاد الله تعالى خبر، فهو صادق قطعاً، وتجوز كونه إنشاءً للتخويف، كما قيل عدول عن الحقيقة، بلاموجب، على أن مثله يجري في الوعد أيضاً، فينسب باب المعاد

أقول - لو تم لدل على بطلان العفو مطلقاً، والكلام في خروجه بعد

تسليم وجوده، فلا بد أن يقل إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو

فقال ورّد (هذا لدليل أولاً) بأن إيعاد الله تعالى (وتخويفه) خبر، فهو صادق قطعاً، (فلا يكون مثل وعيد العبد لمجرد الترهب والتخويف) قال تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وعذت له عذاباً أليماً﴾ ولولم يكن هذا الوعيد خبراً صادقاً لما كانت الحاجة إلى هذه التأكيدات البسيطة ؟

و(أثنا) فهو يزكونه انشاء (لمجرد) التخويف والترهب، كما قيل (في الجواب عن هذا الدليل فهو) عدول عن الحقيقة (وهو كونه خبراً) فلا موجب (أي بلا دليل موجب ترك الحقيقة، والعدول عنها إلى المجاز وهو الإنشاء).

وثنياً أنه علا أي (يزيد ويعلو على الرد الأول رد آخر) وكلمة (علا) ليست حرف جزئي مثل هذا الموضع، بل هي فعل من (علو يعلو بمعنى العلو والعلو، أي يهبط فوق الرد الأول رد آخر، وهو أن مثل هذا التأويل (أي كون الخبر بمعنى الانشاء، وهو انشاء الطمع والترغب) يجرى في الوعد (أيضاً).

وإذا كان الخبر في الوعيد بمعنى انشاء التخويف، وفي الوعد بمعنى انشاء الترغب والطمع، ولم يكن ثواب ولا عقاب، لم تبق الضرورة إلى قيام القيامة، فينسحب باب إثبات المعاد وعود الحياة الثانية، ولم تبق الحاجة إلى يوم المعاد.

(وثالث) أقول (في الرد) لو تمّ (ذلك الدليل وهو كون خبر الوعيد بمعنى انشاء التخويف) لدل على بطلان العفو مطلقاً، (سواء كان قبل التوبة أو بعدها) يعني إذا لم يكن العقاب أصلاً، لأجل أن الوعيد لمجرد التخويف، لا للعقاب في الواقع، فلا يستحق العبد العقاب، فلا يكون عقاب ولا عفو، فلا حاجة (بعد التعريف الثاني للواجب) إلى قوله: "ولا يخرج العفو" وإنما يكون الكلام في خروجه (العفو) وعدم خروجه (بعد تسليم وجوده باستحقاق العقاب، وإذا سقط العقاب بتأويل الوعيد بالانشاء لم يبق للعفو محل، فكيف يصح قوله: (ولا يخرج العفو) ؟

ونشارة المصنف الأدلة الثلاثة بنحو الخلف في الوعيد أشار إلى الدليل الصحيح

وقال: فلا بد أن يقال (في الدليل) على أن الایعاد (الوعيد) في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو، يعنى الوعيد في كلامه تعالى محمول على الخبر الصادق المفيد وقوع العقاب بالضرورة، ولكن بشرط أن لا يعفو الله تعالى عن عباده العصاة، وأما إذا عفا عنهم فلا عقاب عليهم، قال تعالى ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْهُمْ﴾ ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ﴾ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ سَلَفٌ﴾

١ مسألة الواجب (الفرض) الكفائي وابهام المكلف

الواجب على الكفاية واجب على الكل، أي كل واحد، ويسقط بفعل البعض، ولا يلزم السخ؛ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، وقيل: (هو واجب) على البعض، لنا إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل

وفي محل وجوب الفرض الكفائي ملهبان:

١- الأول أن الوجوب على كل فرد، (وحكمه أنه) يسقط الواجب بفعل البعض وأدائه، عن الآخرين، فلا يأمرون بتركه، كصلاة الجنابة والجهاد، ولا يلزم أن يكون ترك عمل البعض بذلك الواجب نسخ وجوب العمل عليه قبل العمل به لوجهين.

الأول: إنما يكون السخ بالمنع عن العمل، ولم يمنع الشرع البعض الآخر عن العمل به

والثاني: أن سقوط العمل بالأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، كسقوط وجوب الزكاة لأجل هلاك النصاب قبل الحول، أو سقوط الصلاة عن المخالفين بسبب عدم طهارتها.

٢- والثاني: أنه قيل إن الوجوب أيضاً على البعض المهم (كما أن الأداء على البعض غير المعنى).

ودليلنا (دليل الجمهور) على الوجوب على كل فرد فرد أنهم إذا علموا أن أحداً لم يعمل بالواجب على الكفاية يأمم كلهم، ولو كان الوجوب على البعض لم يأمم كلهم.

أدلة القائلين بالوجوب على البعض

قالوا أولاً سقط بفعل البعض، ولو كان على الكل لم يسقط، قلنا المقصود وجود الفعل، وقد وجد كسقوط ما على الكبيلين بأداء أحدهما واحتج هؤلاء البعض بثلاثة أدلة .

١- قالوا أولاً 'سقوط الواجب بفعل البعض دليل على أن الوجوب أيضاً على البعض، ولو كان الوجوب على كل أحد لم يسقط الواجب بفعل البعض، وهذا هو الفرق بين الواجب العملي والكفائي.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل : إن المقصود من تشريع ذلك الواجب نفس وجود الفعل المأمور به، وقد وجد من البعض (فيكمي ذلك في الامثال) كما إذا كان عن رجل كفيلان، فأنهما أذى الدهن سقط عن المدين، كذلك هنا أي مكلف أمثل بالأمر سقط الآثم عن ذمة الباقيين .

وثانياً : الإيهام في المكلف كالإيهام في المكلف به

قلنا تأنيب المبهمة غير معقول

٢- (وقالوا) ثانياً . إن الإيهام في المكلف المأمور بالإيهام في الفعل لدى كلف به، وإذا كان المكلف به (الفعل المأمور به) مبهماً لا يمكن الامتثال، فكذلك إذا كان المكلف مبهماً.

قلنا (في الجواب عن دليلهم الثاني) : إن قياس إيهام المكلف بإيهام المكلف به (الفعل الذي كلف به) قياس مع الفارق، حيث إن إزالة إيهام المكلف به ممكن، لأن تعينه عند العمل باختيار المكلف، وهو غير، كما في كفارة اليمين، فإن الحادث غير من أحد الثلاثة . إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم أو تحرير رقبة .

ولكن إيهام المكلف غير صحيح، لأنه (في صورة الترك) يلزم تأنيب المبهمة، وتأنيب المبهمة يستلزم تعذيب غير معين وهو باطل، إذ فيه تعذيب غير الآثم .

وهذا شرح قول المصنف: "قلنا، تأثم المبهمة غير معقول".

قبل بل مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض قلنا ترك البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم ذلك البعض، وإن كان يؤل إلى إثم الجميع ثانياً وبالعرض، فيلزم تأثم المبهمة أقول. الكل فرد من البعض المبهمة، فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقاً، وإثم الكل فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تأثم المبهمة معقول البتة، لأنه لا يناقض التحصيل، نعم المبهمة غير الجامع للكل، أي من حيث أنه مبهمة غير معقول، فتعكر

ولما رُدَّ المستدل هذا الجواب الثاني قل المصنف ذلك الرد بقوله: قبل مذهبهم (مذهب أصحاب الدليل الثاني) أن إثم الكل (جميع المكلفين إنما يلزم) بسبب ترك البعض (الواجب) ثم أجاب عن ذلك الرد بقوله: قلنا الع حاصل الرد أو الجواب من جانب أصحاب الدليل الثاني عن جواب المصنف من لزوم تأثم المبهمة وهو غير معقول كما يأتي:

وإنما يلزم هذا (تأثم المبهمة أو تعذيب غير المعين) إذا قلنا بتأثم البعض، ولكن لا نقول به، بل نقول بتأثم الكل لأجل ترك البعض غير المعين، ثم قال المصنف قلنا ترك البعض الواجب الكفائي يقتضي إثم (ذلك) البعض أولاً وبالذات، وإن كان يؤل الترك (يرجع) إلى إثم الجميع (جميع أفراد المكلفين) ثانياً وبالعرض، فقد أفضى ترك البعض وإثمه إلى إثم الجميع، فبقي البعض الآثم أولاً وبالذات مبهمة، فيلزم تأثم المبهمة، ولا ينفع تأثم الكل.

وبعد الجواب الأول عن (إثم الكل بسبب ترك البعض) بدأ المصنف بالجواب الثاني منه وقال: أقول. الكل (كل أفراد المكلفين) من أفراد البعض المبهمة، فإن الكل إذا أتوا به (بما الواجب الكفائي) أتوا (في الحقيقة) بما وجب عليهم اتفاقاً، فإثم الكل فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تأثم المبهمة معقول البتة، لأنه لا يناقض التحصيل (تحصيل

البعض المبهمة الواجب، نعم المبهمة غير مجامع للكل، أي من حيث انه غير معقول .
ومحتمل هذا القول أمور :

الأول: أن البعض غير معين (الذي يكون اوجوب عليه، وفي صورة الترك
يكون لا ثم عليه) فردين أحدهما يتحقق في ضمن ذلك البعض، بعض الأفراد، والآخر
يتحقق في ضمن الكل، أي جميع الأفراد، فانفرد الأول من ذلك البعض مبهمة وغير
معين، فتأثيره في صورة الترك غير معقول، وانفرد الثاني منه (وهو الكل) لا يتأثير
فيحصل الإثم لأجل الترك، وتأثير الفرد الثاني (الكل) يترك البعض المبهمة معقول، حتى
لا يلزم تأثير المبهمة وتعذيبه .

والثاني: أن قوله فأن الكل إذا أتوا به ابع دليل على قوله : لكن من أفراد البعض
المبهمة، وحاصله أن المكلفين كلهم إذا عملوا بالواجب الكفائي، فإنه أداء لما وجب
عليهم بالالتفاق، وكان الواجب على البعض منهم، وتحقق الأداء بفعل الكل، فعلم أن
إتيان الكل بالواجب فرد من إتيان البعض به، كما أن إثم البعض يسقط بسقوطه عن
الكل، فثبت بالتقابل أن إثم الكل فرد من إثم البعض المبهمة

والثالث: أن البعض مبهمة غير الشامل لفرد الآخر، وهو الكل غير معقول
تأثيره، لاستلزامه تعذيب المبهمة، وأما في صورة شمول البعض المبهمة لكل فلا يلزم تأثير
المبهمة، فهو معقول .

والرابع: أن في قوله : (لنذكر) إشارة إلى بقاء أصل الإشكال، وهو تأثير البعض
المبهمة بالذات، وأما تأثير الكل فتأثيراً وبالعرض، فلا اعتداد به .

وثالثاً: قال الله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾

قدنا : (المذكور) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة

وقد لواء (القاتلون بالوجوب على البعض، والإثم على البعض في الترك) ثانياً: (في
استدلالهم) قال الله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ .
تفصيل الاستدلال أن طلب العلم من فروع الكفاية، والفرقة ابدعة العظيمة،

والعاطفة الجمعة القليلة، فأمر بعض الجماعة العظيمة، بطلب العلم وهو علم الدين، فعلم أن الواجب الكفائي يكون على بعض غير معين، والائتم أيضاً يكون على ذلك البعض.

قال المصنف في الجواب عن دليلهم هذا، قلنا. (قوله تعالى) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة، أي لا تدل الآية على الوجوب على البعض، بل تدل على سقوط الوجوب بفعل البعض، وهذه الدلالة لوجهين الأول تأنيهم الكل بترك البعض، ولو كان الوجوب على البعض لم يأتهم الكل بترك البعض.

والثاني قال السيوطي رحمه الله "طلب العلم فريضة على كل مسلم" فلفظ "كل" صريح في الوجوب على الكل.

وهذا معنى قوله (جمعاً بين الأدلة) بمعنى الكتاب والسنة.

ثم في "التحرير" يشكل بسقوط المجازة بفعل الصبي العاقل، كما هو الأصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه أقول لا إشكال، فإن ذلك كسقوط الدين بأداء المتبرع

ثم أشار المصنف إلى إشكال في تعريف الواجب الكفائي وقال: في "تحرير الأصول" (لابن الهيثم) يشكل (تعريف الواجب الكفائي) بسقوط صلاة الجنابة (التي هو فرض كفائي) بأداء الصبي العاقل (كما هو الأصح عند الشافعية) مع أنه لا وجوب عليه، فإن المراد من (البعض الذي يسقط الواجب عن الكل بفعله) هو من وجب عليه ذلك الواجب أي البالغ، والصبي العاقل ليس كذلك، مع أن صلاة الجنابة إذا أداها الصبي العاقل تسقط عن البالغين.

فأشار إلى الجواب بقوله: أقول. لا إشكال؟ فإن ذلك (سقوط صلاة الجنابة بأداء الصبي العاقل) كسقوط الدين بأداء (التخصيص) المتبرع فإن فرض الدائن في صورة الدين هو حصول ماله، فقد وجد.

وكذلك فرض الشارع من الأمر بصلاة الجنابة هو أداء حق المسلم وإكرامه، ودفنه بعد الصلاة عليه، وقد حصل هذا المقصد بصلاة الصبي العاقل.

٢ مسألة الواجب المخير والابهام

في المكلف به (الفعل الواجب)

إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح ، وهو الواجب المخير كخصال الكفارة

تعريف إيجاب المخير : هو إيجاب أمر غير معين من الأمور المتعددة يختاره المكلف من بينها ، كإيجاب أحد الأمور الثلاثة في الكفارة ، وهي مذكورة في القرآن كقوله تعالى ﴿ مكفارتها اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾

وبه (في أن الواجب من الأمور المتعددة هل كلها أو بعضها ؟) أربعة مذاهب

١- الأول (وهو مذهب الجمهور) أن الواجب واحد غير معين من تلك الأمور ، ولهذا قال المصنف (في تعريف إيجابه) : "إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح ، وهو الواجب المخير (في الاصطلاح) ، كخصال الكفارة " أي إيجاب البعض وأداءه صحيح

وقيل : إيجاب بالجميع ، ويسقط بفعل البعض ، فلو أتى بالجميع يستحق

ثواب واجبات

أقول ذلك فرع جواز اجتماع الجميع ، وقد لا يجوز ، كنصب أحد

المستعدين للإمامة ، ثم هذا الاحتمال محال يشتهر قائله

٢- والثاني : أنه قيل هو إيجاب الجميع (جميع الأمور المتعددة) ويسقط بفعل

البعض ، (ثم فزع عليه المصنف وقال) : فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات

(متعددة لأنه أتى بالمأمور به كله)

أقول : ذلك (استحقاق ثواب الواجبات) فرع جواز اجتماع الجميع (عملاً) وقد لا

يجوز (الاجتماع) كنصب أحد المستعدين للإمامة ، ونصب الامام واجب ، أي إذا كان

المستعدون والأهل للإمامة الكبرى كثيرة ، لا يمكن الاجتماع ونصب أكثر من واحد ،

والأولى بعضهم على بعض ، وأفسدوا في الأرض ﴿ لو كان فيها آلهة الا الله لمسدتا ﴾

وقال ثانياً ثم هذا الاحتمال (وجوب الكل وفراغ الذمة بإداء البعض) مما لم يشتهر
قد لده حتى يُعتمد به ويجاب عنه .

وقد سبب هذا الاحتمال إلى بعض المعتزلة

وقيل (هو) معين عنده تعالى وهو ما يفعله (العبد) فيختلف
ورّد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل، حتى يمتثل، فافهم

٣- والثالث: أن الواجب (في الواجب المخير) أحد الأمور المتعددة، وهو معين
عند الله تعالى، وهو ما يفعله العبد، ومبهم عند العبد قبل الفعل، فيتعين هذه بعد
القدرة عليه والفعل، فيختلف، أي يكون ذلك الأمر الواجب المبهم عند العبد مختلفاً
باعتبار اختلاف المكلفين، فبعضهم يأتي بالأطعام عند الحنث، وبعضهم يأتي بالكسرة،
وبعضهم يأتي بالتحريم، وليس معنى كونه معيناً عند الله أن كل واحد من المكلفين يأتي
بأمر واحد معين من تلك الأمور، بل كلها يأتي به المكلف فهو معين عند الله .

وضف المصنف التعريف الثالث بقوله. ورّد بأن الوجوب (إنما) يكون قبل
الفعل حتى يمتثل، أي حتى يخاف المكلف من ترك الواجب فهتأظه للامثال به.

ومنتج الرد والاعتراض هو القول بأن التعمين عند العبد إنما يحصل بعد الفعل
والاثبات به، والوجوب إنما يتحقق بعد التعمين، فكذلك الوجوب يثبت بعد الفعل، مع
أنه لا بد أن يكون الوجوب متعيناً قبل الفعل حتى يمتثل به المكلف

قال المصنف في تعليقه: اعلم أن الوجوب طلب، والطلب إنما يكون قبل
(وجود) المطلوب بالفعل، و(أنا) التعمين (وإن كان في علم الباري تعالى) ففرع الوجود؛
لأن العلم تابع للمعلوم (الموجود).

وفي قوله (فافهم) إشارة إلى دقة المقام وأهميته، وهو أن هذا بالنسبة إلى غيره تعالى،
وأما علمه تعالى فيكون قبل الوجود وبعده، ويكون معلومه تعالى تابعاً لعلمه.

وقيل : معين لا يختلف، لكن يسقط به وبالأخر، ولنا الجواز عقلاً
والنهي دال عليه

٤- المذهب الرابع أنه قيل إن الأمر الواجب من الأمور المتعددة في الواجب المحيّر متعين عند الله لا يختلف (باعتلاف المكلفين) لكن يسقط الواجب بإداء ذلك الأمر لمعين، وبأمر آخر من تلك الأمور المتعددة

الدليل على أن الواجب في (الواجب المحيّر) أمر واحد، دون الجميع

والدليل لنا على أن الواجب (في الواجب المحيّر) هو أمر واحد (من الأمور المتعددة) على سبيل البدلية، لا المجموع المؤدى بالبعض أمران عقل ونفس
أما الأول، فالجواز عقلاً، لأن الشارع كأنه قال أتى أوجهك عليكم أحد هذه الأمور (من الاطعام والكسوة والتحرير) وهذا (الإيجاب) جائز عقلاً، لأن مصداق (أحد هذه الأمور) موجود في الخارج في ضمن أفراد تلك الأمور، والمفهوم الكلي المتردد بين الأفراد الثلاثة المأخوذ من الأمور المعلومة أيضاً موجود في الخارج في ضمن أفرادها، فجاز طلبه .

وأما الثاني: (فإن) النص دل عليه أيضاً فإن الأمور الثلاثة ذكرت بكلمة (أو) وهي تأتي لأحد الأمور أو أحد الأمرين، ولو كان المطلوب المجموع لجاءت كلمة (واو) دون (أو)، فالنص دل بظاهره على (وقوع ما جزؤه العقل)

أدلة من قال إن الواجب (في الواجب المحيّر)

هو الجميع المؤدى بالبعض

قالوا في نفي التخيير أولاً غير المعين مجهول، ويستحيل وقوعه فلا يكلف به

قلنا إنه معلوم من حيث أنه واجب، وهو مفهوم الواحد من الثلاثة، ويقع (ذلك الواحد) بوقوع كـ، وإنما يستحيل لوكلف بإيقاعه غير معين في الخارج

وذكر المصنف ثلاثة أدلة من جانب أصحاب المذهب الثاني:

١- قالوا (القاتلون بإيجاب الجميع ونفي التخيير بين الجميع والبعص) أولاً، لو اُحد منهم غير المعين الذي يأتي به المكلف الواجب المخير هو مجهول، والمجهول لا يكلف به أحد، فأحد الأمور المعلومة لا يكلف به أحد، لأن التكليف يشيئ فرع التعيين وعلم المكلف به، وإي يكون التعيين بعد وجوده، وكذا علمه أيضاً يحصل بعد وجوده، ويستحيل وقوعه (وجوده) قبل التعيين والعلم، فلا يكلف بالمستحيل أحد، وأجاب المصنف عن دليلهم هذا بقوله: قلنا: (لا نسلم أنه مجهول، بل إنه معلوم من وجهين:

١ من حيث أنه واجب، (أي الأمر الواحد المهم موصوف بالواجبية).
٢. ومن حيث هو مفهوم الواحد من الثلاثة (أي كونه متصفاً بأنه واحد من الثلاثة المعلومة في الآية) وهذا النوع من العلم كافي في إمكان وقوعه والاثبات به. وأشير المصنف إلى الوجه الثالث من العلم بقوله: ويقع بوقوع كل، أي يمكن وجود ذلك الواحد وإتيان المكلف به في ضمن الكل، فإنه لو جاء المكلف بكل الثلاثة يأتي بواحد منها أيضاً، فإن وجود الكل يستلزم وجود الجزء. وإنما يستلزم الاستحالة التي ذكرها المستدل لو كلف الفاعل بإيقاع ذلك الواحد والاثبات به حال كونه غير معين في الخارج، وليس كذلك، بل يعلمه المكلف بثلاثة أنواع من العلم، وهو موجود في الخارج.

وثانياً كون الواجب أحدهما، والتخيير فيه متناقض
قلنا الواجب المهم والمخير فيه المتعينات وذلك جائز كوجوب أحد
التقيضين مع إمكان كل منهما

٢- و(قالوا) ثانياً (في دليل إيجاب الجميع) ونفي التخيير) أن كون الواجب أحدهما (الواحد المهم أو الجميع) والتخيير فيه متناقضان، يعني في وجوب إيهام أحد الأمور الثلاثة، وفي وجوب الجميع الشامل لذلك الواحد متناقض.

ثم أجاب عنه بقوله قلنا الواجب (هو الواحد) اليهم، والمختار فيه هي (الأمور الثلاثة) المتعينات، وذلك جائز، كوجوب أحد التقيضين مع إمكان كل منهما، كما أنه لا بد من وجود ريد فقط أو عدمه فقط، حتى لا يلزم اجتماع التقيضين في جميعها ولا يرتدع التقيضين في رفعهما، مع أن وجود أحدهما وحده، أو عدمه وحده ممكن، فكذلك الواحد اليهم وحده أو الكل (الجميع) هما ممكن.

وثلاً الواجب بالجميع في المختار، كالوجوب على الجميع في الكفاية، فإن مقتضى فيها واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا تأثيم واحد لا بعينه غير معقول، بخلاف التأثيم بترك واحد قلوا: علم ما يعمله فهو الواجب، قلنا لكونه أحدهما لا بخصوصه

٣- (وقالوا) ثالثاً (في دليل إيجاب الجميع ونفي التخيير) الوجوب بالجميع في (الوجوب) المختار كالوجوب على الجميع (في الواجب على سبيل) لكفاية، فإن مقتضى فيها واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم.

والخلاص أن في الواجب الكفائي كما يكون الوجوب على الجميع (جميع المكلفين) ويتحقق الأداء بفعل البعض، كذلك في الواجب المختار يكون الواجب جميع الأمور لمعلومة ويحصل تفرغ ذمة المكلف بأداء بعض منها، فإن الغرض مصلحة من الواجب الكفائي هو وجود الفعل المأمور به، ومن الواجب المختار تفرغ ذمة المكلف ذمته عن أداء الواجب المتعدد مصداقه وهما يحصلان من المكلف اليهم والفعل اليهم.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بقوله: قلنا تأثيم فرد واحد غير معين (في الوجوب على البعض دون الكل (في الواجب الكفائي) غير معقول، لأن تعذيب غير المعين غير معقول وعجز عن معرفة المعين.

وأما التأثيم بترك فعل واحد مبهم من الأفعال المعلومة فمعقول لأن التارك معلوم، فقياس الواجب المختار على الواجب الكفائي قياس مع الفارق وغير صحيح، فكذلك القول بوجوب الجميع غير صحيح.

قالوا (مسكرو وجوب الكل فقط أو وجوب البعض فقط في الواجب المخير، ومسكرو الوجوب على الكل في الواجب الكفائي). (كل) ما علم الله (أن المكلف) بفعله فهو الواجب، أي ما علمه الله أن المكلف بفعله من الواجب المخير فهو الواجب المعين، سواء فعل الكل لأجل أداء البعض، أو فعل البعض، وكذلك في الواجب الكفائي من أتى بالواجب فقد أذى الفعل الواجب، سواء أتى بالكل أو أتى بالبعض، فالواجب في الأمرين هو ما علمه الله، وفعله المكلف فيكون معينا عند الله.

وأجاب عنه المصنف بقوله 'قلنا' يكون الواحد من الأمور المعلومة (في حصول الكفارة واجبا معينا) لكون (ذلك) الواحد أحد (تلك) الأمور المعلومة (لا بخصوصيته و إلا لزم أن يكون كل ما علمه الله وفعله المكلف واجبا كالنوازل والتالي باطل فالقدم مثله، فعلم أن وجوب ذلك الواحد لأجل كونه أحد الأمور المعلومة التي أمر الله تعالى عباده باتيان واحد منها لأعين التعيين، هذائي الواجب المخير، أو أمر الله الجماعة باتيان فعل قنا، ثم جعل أداء البعض كالمبا، وهذا في الواجب الكفائي.

أدلة القائلين بأن الواجب

(في الواجب المخير واحد معين)

قالوا أولاً: يجب أن يعلم الأمر الواجب، فيكون معينا عنده تعالى، قلنا يعلمه حسب ما أوجبه، فإن العلم تابع للمعلوم

وذكر المصنف في هذا الصدد دليلين، ثم رد على كل واحد منهما

١- الأول: قالوا إنه يجب أن يعلم الأمر (وهو الله تعالى) الواجب (ما أوجبه على عباده، وإلا لا يصح الأمر) فيكون الواجب (في الأمور المتعددة، كما في حصول الكفارة) معينا عنده تعالى، (فيكون ذلك الواجب موجوداً في علمه تعالى).

ثم قال في الرد عليه 'قلنا' يعلمه الله حسب ما أوجبه أي بصفة وجوبه، فإن العلم تابع ومطابق للمعلوم، وهو وجوب أحد الثلاثة، فالواجب هو أحد الثلاثة، ولا إبهام فيه.

وثانياً لو أتى بالكل معاً، فالامتنال إما بالكل، فيجب الكل، أو بكل واحد، فيلزم تعدد العلل التامة أو بواحد لا يعينه وهو غير موجود، فتعين المعين

٢- والثاني قالوا لو أتى المكلف بالكل معاً، فالامتنال لا يخلو عن الاحتمالات الثلاثة :

- ١- إما أن يكون الامتنال بالكل، فيجب الكل، مع أن الواجب واحداً.
- ٢: أو يكون الامتنال بكل واحد، فيلزم تعدد العلة التامة (للامتنال، وهو معلول واحد)
- ٣- أو يكون بواحد لا يعينه، وهو غير موجود، فتعين الواحد المعين، وهو الواجب.

أقول لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل، وإنما يلزم لو لم يمكن بدلاً، ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجبرآن كان المجموع هو العلة التامة

ورّد عليه المصنف فقال: أقول (أزلاً) باختيار الشق الأول إنه لا يلزم وجوب الكل لأجل الامتنال بالكل، لكون الكل فرداً من مفهوم أحد الثلاثة، ووجوده في ضمن الثلاثة، وإنما يلزم ما قلتم من وجوب الكل بالامتنال به، لو لم يكن الكل بدلاً من واحد غير معين، وهنا الكل بدل عن واحد غير معين

ثم ذكر الدليل التنويري وقال ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجبرآن كان المجموع هو العلة التامة، وأراد المصنف من قوله: "ألا ترى" بيان النظر لوجود الكل في ضمن البعض، فكما أن عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل مثل عدم الجزء الواحد، كذلك الاتيان بالكل سبب للامتنال بالواجب، مثل الاتيان بالواحد غير المعين، ففي العلة (كون عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل) عدم مجموع

الجزئين بدل عن عدم جزء واحد في كون عدم المجموع علّة تامة لعدم الكل، فهذا أيضاً الامتثال بالكل بدل عن الامتثال بالعض

فالجواب (في صورة الامتثال بالكل) حقيقة واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتغاله عن أحد الكل

وأجاب في "المنهاج" بأن الامتثال بكل، وتلك معارفات، وفيه نظر ظاهر

وأشار إلى الجواب باختصار الشق الثاني (وهو الامتثال بكل واحد) فنقل كلام البيضاوي عن "المنهاج" وقال وأجاب في "المنهاج" بأن الامتثال بكل (واحد) ولا بأس بتعدد العلّة التامة ها، إذ تلك الأمور معزفات شرعية وليست بعلة حقيقية، حتى يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد

وقوله. وفيه نظر ظاهر. إشارة الاعتراض، وهو أن كلا من الاطعام، والكسوة، والتحرير موجب مؤثر على سبيل الدلية في الامتثال، فلا فرق بينها وبين العلة العقلية التي يسمونها عللاً حقيقية، فكل واحد علّة مؤثرة في وجوب الامتثال، والمجموع علة موجبة مؤثرة.

٢ تقسيم وقت (الواجب الموقت)

وبيان تعريف كل قسم وحكمه

الوقت في الموقت إما أن يفضل فيسبب ظرفاً، وموسعاً، كوقت الصلاة، وهو سبب للوجوب، وظرف للمؤدى، وشرط للأداء، وهو المحكم في كل موقت، وليس المظروف عين المشروط، لأن الأداء غير المؤدى وما في التحرير. المراد بالأداء الفعل المفعول، فيتحدان، لأفعل الفاعل، لأنه اعتباري لا وجود له، فمندفع، لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشروطية، وأما أن يساوى فيسمى معياراً، ومضيّقاً، وهو قد

يحبكون سبباً للوجوب كرمضان عتق شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غيره مشروعاً، فلا يشترط نية التعيين، بل يصح بنية مبائة عند الحنفية، خلافاً للجمهور، إلا نية المسافر للترخيص، وقد لا يكون سبباً كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق النية، ونية النقل، إلا في رواية، ولا يتأدى بنية واجب آخر، بالأحلاف، بخلاف رمضان، فرقاً بين إيجاب الله تعالى، وإيجاب العبد، والمخرج ذو شهين بالمعيار والظرف، فإنه لا يصح في عام واحد إلا واحد، ولا يستغرق فعله وقته، ومن هما يتأدى فرضه بمطلق النية، ويقع عن النقل إذا نواه

الوقت في (الواجب) المؤقت على ثلاثة أنواع

١: ظرف، ٢: ومعيار، ٣: وما يشبه الظرف والمعيار

١- تعريف الظرف : وهو ما فصل (وزاد) عن مقدار ما يستوعب الواجب، فيسمى (هذا الوقت) ظرفاً وموسعاً، كوقت الصلاة، (ولهذا الوقت ثلاثة اعتبارات): وهو سبب للوجوب، ظرف للواجب المؤدى، وشرط للأداء، وهو (أي كل واحد من الاعتبار الثلاثة) حكم الظرف في الواجب المؤقت، فهذا هو حكم الظرف وليس المظروف (وهو المؤدى اسم المفعول) حين الشروط (وهو الأداء) لأن بين المصدر واسم المفعول فرقاً واضحاً لا ينكره أحد، والعبارة الآتية وهو قوله: "وليس المظروف الع" دفع لسؤال مقدر، وهو أن الأداء مصدر، وهو أمر اختياري، غير موجود في الخارج، وإنما يكون الشروط لأمر حقيقي موجودة في الخارج، فالمظروف (المؤدى) هو المشروط، فهما (المظروف والمشروط) شئ واحد، ولا حاجة إلى زيادة قوله: "وشرط للأداء"

الرد على ابن الهمام : وما في "التحرير" لابن الهمام: المراد بالأداء (الذى يكون الوقت شرطاً له) هو المصدر المنى للمفعول، أي المؤدى، وهذا معنى قوله: الفعل المفعول، أي المصدر بمعنى اسم المفعول، فيشعنان (الأداء والمؤدى) ذاتاً، لأن الفعل الفاعل، أي لا يكون الأداء (المصدر) القائم بالفاعل، لأنه (المصدر) اختياري لا وجود له (في

الخارج حتى يكون له شرطاً).

وعرض صاحب "التحرير" من تحرير كلامه هذا أن يحتفل الوقت شرط للأداء الذي هو أمر اعتباري غير موجود في الخارج غير صحيح فأجاب عنه المصنف بقوله: فتدفع أي يدفع ويرول هذا السؤال بنفسه، لأن الفعل الحادث (وهو الأداء) يصلح للمشرولية، وإن كان اعتبارياً وحاصل الدفع أن الأداء حادث، وكل حادث يصلح أن يكون له شرط، فالأداء يصلح أن يكون له شرط، فالأداء بمعناه اللغوي وهو صدوره عن الفعل يصلح أن يكون مشروطاً بشرط.

٢- تعريف المعيار: المعيار في اللغة ما يعرف به مقدار الشيء، وفي الاصطلاح هو الوقت الذي يساوي مدة أداء الواجب وإتمامه، ولا يريد عنها، فسمى (هذا الوقت) معياراً ومصنفاً (غير مؤسّع) وهذا معنى قوله (واقئاً أن يسوى) الخ ١: وهو (المعيار) قد يكون سبباً للوجوب، كشهر رمضان، فإنه حُتِّبَ شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غير الفرض مشروعاً (في أيام رمضان) وحكمه أنه لا يشترط فيه نية تعين لفرض رمضان، بل يصح فرض رمضان بنية مباحة أيضاً، كنية غير الفرض عند الحنفية، بخلاف الجمهور، وهم الأئمة الثلاثة فإن الجمهور ذهبوا إلى اشتراط تعيين النية من الليل، فلا يصح عندهم بنية مباحة قال المصنف في تعليقه: قال ابن الهمام: مذهب الجمهور هو الحق، ثم ذكر الرد عن ابن الهمام، ولكن تركنا ذكر رده روماً للاختصار.

إلا إذا كان الصائم مسافراً فتوى صومه من واجب آخر (قضائاً أو بذراً أو كفارة) أو نقلاً، فيقع صومه فتاوى لأن صوم رمضان في حقه رخصة، جاز له أن يفطر أو ينوي صوماً آخر، لأن تعيين الشارع شهر رمضان لصوم الفرض سقط في حقه، وبقي الاعتبار بتعيينه.

وهذا مفهوم قول المصنف: (إلا بنية المسافر للترخيص) أي إلا أن الصوم يقع من

غير فرض رمضان بسبب بية المسافر صوماً آخر غير رمضان ، لاعطاء الرخصة (رخصة الافطار) في حقها، فيكون له رخصة بية صوم آخر

٢ وقد لا يكون (المعيار) سبباً للوجوب، وهذا هو الفرق الثاني بين الطرفين والمعيار، بأن الفرق يكون سبباً للوجوب دائماً، وأما المعيار فقد يكون سبباً وقد لا يكون، مثال عدم سببية المعيار كيوم مخصوص لصوم النذر المعين، إذ تعين ذلك اليوم المعين للصوم ليس من جانب الشارع، وإنما هو من جانب المكلف النادر الموجب عن نفسه الصوم في يوم معين، وليس تعين العيد كتعيين الشارع، فيتأذى النذر المعين مطلق التية، وبية النفل، إلا في رواية (شاذة) لأن صاحب هذه الرواية اعتبر بية الخال، أي بية النفل بعد بية النذر وتعيين اليوم له، واغهور اعتبر والية السابقة أي بية النذر

ولا يتأذى (النذر المعين) بية واجب آخر بلا خلاف لأنه ليس لما أوجب العهد على نفسه (من النذر) ترجيح على ما أوجب الشرع عليه (من واجب آخر) بخلاف صوم رمضان فإنه يتأذى بنية واجب آخر أيضاً بفرقاً بين إيجابه تعالى صوم رمضان، وإيجاب العهد على نفسه (نذراً).

٣- النوع الثالث : هو وقت الحج، فإن وقته ذو شهيبيين شبه بالمعيار وشبه بالفرق، وبما أنه لا يسع في عام واحد إلا حج واحد فوقته معيار، وبما أنه لا يستغرق فعله (الحج) وأداءه جميع وقته فهو ظرف، ومن أجل هذين الشهيبيين تأذى فرض الحج بمطلق بية الحج ويقع الحج عن النفل إذا بواه

٤- مسألة وقت أداء الواجب الموسع،

هل هو الجزء الأول أم غيره؟

إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لأدائه

في هذه المسألة أربعة مذاهب:

١- الأول : مذهب جمهور الحنفية وهو أنه إذا كان الواجب موسعاً (أي إذا كان

الوقت ظرفاً) فجميع الوقت (أوله ووسطه وآخره) وقت لأداء الواجب

قال القاضي وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل، أو العزم بدلاً
(عنه) ويتعين (إتيان الفعل) أخيراً، ولا يوجبون تجديد العزم في كل
جزء، بل الأول ينسحب انسحاب النية، فلا يرد ما في "المهاج" أن البديل
متعدد والمبدل منه واحد، على أن إيقاعات الفعل تعدد الأجزاء
فتساوى الأعزام

٢- والثاني، مذهب القاضي أبي بكر القلاي وأكثر الشافعية.

وهو أن الواجب في كل (أجزاء) لوقت إتيان الفعل الواجب أو العزم
(وارادة) إتيانه بدلاً عنه، ويتعين آخر (في الجزء الآخر) إتيان الفعل،

وبما أن لعزم (والارادة) يمتد من الجزء الأول، إلى آخر الجزء كامتداد النية (نية
الضوم من أول اليوم إلى آخره لا حاجة إلى إيجاب تجديد العزم في كل جزء، فكما أن
المبدل (الفعل) واحد، كذلك البديل (العزم) أيضاً يكون واحداً، فلا يرد الإشكال
المذكور في "المهاج" لتساوي من (أن البديل (العزم) التجديد في كل جزء) متعدد،
والمبدل منه (وهو الفعل) واحد، فلم يوجد التوافق بين البديل والمبدل منه ؟ وجه عدم
الورود هو عدم تعدد العزم، بل امتد عزم الجزء الأول إلى الآخر، وأشار إلى الجواب
الثاني وقد: على أن إيقاعات الفعل (في الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) تعدد الأجزاء
(أجزاء لوقت) فتساوى عدد إيقاعات الفعل المبدل عدد الأعزام البديل، يعنى لو سلمنا
أن العزم متعدد، فإيقاعات الفعل باعتبار أجزاء الوقت أيضاً متعددة فتوافق.

وعن بعض الشافعية، وقيل عن بعض المتكلمين وقته أوله، فإن آخره
فقط

٣- والثالث، مذهب بعض الشافعية بل بعض المتكلمين وهو أن وقت
الواجب أول لوقت الموضع، لسبقه، فإن آخره المكلف عن أول وقته فهو قضاء لا
أداء، وهذا خطأ من وجهين الأول أنه خلاف نص الحديث الذي أثبت لوقت
الصلاة ثلاثة أجزاء (الأول والوسط والآخر) والثاني أنه لو صار قضاء بالتأخير لم

يقى الواجب موشعاً

وعن بعض الجمعية بىل الوقت آخره فإن قذمه ففعل يسقط به العرص
قال الكرخى. إن بقى بصفة التكليف إلى آخى الوقت فما قذمه فهو
واجب

٤- والرابع: مذهب بعض الخفية

وهو أن وقت أداء الواجب هو آخى الوقت؛ لأن الأداء صحيح فى آخى، ولا يلزمه
القضاء، وهذا معنى قوله. "بل (لوقت) آخى" ثم تفزع ذلك البعض على مذهبه وقيل فإن
قذمه (قذم الواجب على آخى الوقت) فهو ففعل يسقط به العرص (عن المكلف)
مسند المذهب الرابع قال (أبو الحسن) الكرخى إن بقى المكلف بصفة التكليف
إلى آخى الوقت (بأن لم يصر محمياً، وما جاء المرأة حيض أو نفاس، ولم يعم عليه) فما قذمه
(جاء به قبل آخى الوقت فهو من) انو جب .
وإذا لم يقى إلى آخى الوقت مكلفاً لم قذمه فهو ففعل

دليل المذهب الأول (الجمهور)

لنا أن الأمر وشع وقت العمل ؛ لأنه لو أتى فى أى جزء لا بعد عاصياً
بالإجماع، والتعيين تضيق، والتخير بين الفعل والعزم زيادة

والدليل لنا أن الشارع الأمر جعل وقت الفعل الواجب موشعاً؛ للإشارة إلى أن
المكلف لو أتى بالواجب فى أى جزء من الوقت كان ممثلاً، ولا بعد عاصياً بالإجماع،
وأما تعيين بعض أجزاء الوقت للأداء فتضيق (وهو بخلاف التوسيع) وأما التخير بين
الفعل والعزم (نية الأداء) فزيادة على النص لأن النص الدال على التوسيع فى الوقت
ليس فيه هذا التخير .

الدليل على بطلان

مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني واتباعه

واستدل بأن المصلي في غير الآخر ممثلاً؛ لكونه مصلياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين، وربما يمنع المقدمة القائلة بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه آتياً بأحد الأمرين، فقبل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً

أقول: الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه، وقد تقدم الخلاف فيه، فتأمل

واستدل (على خلاف مذهب القاضي وأتباعه من أكثر الشافعية) بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً (للأمر بالأداء) لكونه مصلياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين (بالفعل أو العزم) كما زعم القاضي وأتباعه، فلو كان الواجب أحدهما كان ممثلاً باثني أحدهما من دون الصلاة، مع أنه آتٍ بالصلاة قطعاً.

وقيل من جانب القاضي وأتباعه: لا نسلم أن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه مصلياً، بل هو ممثلاً لأجل آتيائه بأحد الأمرين، نعم ذلك الأحده هو الفعل دون العزم، وهذا معنى قوله: (وربما يمنع المقدمة) القائلة بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه آتياً بالفعل، لا لكونه آتياً بأحدهما؛ إذ كونه مصلياً هو الاثني بأحدهما.

جواب ذلك المنع: فقبل (في الجواب عنه) أنها (تلك المقدمة) تجمع عليها إجماعاً قطعياً، وقد أجمعوا على أن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه مصلياً، لا لكونه آتياً بأحدهما، ولو كان ذلك الأحده هو الفعل.

ثم أراد المصنف رد ذلك الجواب وقال: أقول: الإجماع (منعقد) على الامتثال بها (بالصلاة) بخصوصها (في كل جزء) وقد تقدم الخلاف (وذكر المذاهب) فيه، فصح منع المقدمة القائلة (والحاصل أنه لما ثبت الإجماع على وجوبها في كل جزء) (غير الجزء الآخر) لم يثبت الإجماع على الامتثال بها بخصوصها فيه، فصح منع المقدمة القائلة بأن

المصل ممثّل في غير الجزء الآخر بالفعل فعل الصلاة) لا بأحدهما من الفعل أو العزم وقوله (فتأمل) إشارة إلى الجواب عن ذلك المع بأسلوب آخر، حتى لا يرد عليه الإشكال.

وحاصل الجواب أن المصل في غير الجزء الآخر ممثّل لكونه مصلياً لا لكونه أمراً بأحد الأمرين، فإن الامتثال عبارة عن الاتيان بمثل ما أمر به الأمر، والشارع الأمر بم أمر بالصلاة في قوله ((أقم الصلاة لدلوك الشمس)) ولم يأمره بأحد الأمرين (افعل أو اعزم) فيكون المصل في غير الجزء الآخر ممثلاً لأجل أنه أتى بالصلاة، لا بما أمره وهو أحد الأمرين.

جواب آخر من جانب القاضى وأتباعه

ثم أقول: الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره

ثم أقول الخصم (القاضى وأتباعه) لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال لكفرة، بل أصل وخلف، (كالوضوء والتيمم) فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره (لا يضر الخصم) فإن الخصم لا يقول: إن الفعل والعزم يكون كل واحد منهما بدلاً من الآخر، كالإطعام والكسوة والتحرير في خصال الكفارة، حيث يكون كل واحد بديل الآخر في صحة الامتثال وجواز الأداء به، أما الفعل والعزم فأحدهما (الفعل) أصل والآخر (العزم والنية) فرع، كالوضوء والتيمم. فالامتثال بالصلاة التي هي أصل لا يضر الخصم في دليله.

دليل القاضى وأتباعه على مذهبهم

قالوا لو أتى بأحدهما أجزاء، ولو أدخل بهما عَقَصَيْن قلنا. العصيان ممنوع كيف، وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته ولو قيل: المراد عدم إرادة الترك، قلنا هو من أحكام الإيمان ألا ترى لو

أُخِلَّ بالعزم بأن أراد الترك عصى، وإن لم يدخل الوقت، فافهم

قالوا لو أتى (المكلف) بأحدهما أجزاء، ولو أُخِلَّ بهما عصى (يكون عاصياً)، قلنا العاصي مسموع، كيف وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته؟ ومع ذلك لا يكون عاصياً.

وحاصل الدليل أن الواجب في الواجب الموضع اثبات أحد الأمرين. إما فعل المأمور به، وإما عزمه وإرادته، وهذا الوجهين.

الأول: أن المكلف لو أتى بأحد الأمرين يكفيه عن الآخر (قبل خروج الوقت) والثاني: أنه لو أُخِلَّ بأحدهما بأن لا يأتي بأحدهما في جزء من أجزاء الوقت يكون عاصياً، ثم رُدَّ عليه المصنف وقال: قلنا الخ

حاصل الرد أن الوجهين المذكورين في الدليل كلاهما خطأ، أما الأول فإنّ الإثبات بالعزم لا يكفي عن الفعل، ولأجل ذلك لا بد من الفعل في آخر جزء من الوقت، ولأن الشارع ذكر في النص الفعل، دون العزم، والعزم شرط الفعل، وقبله، وأما الثاني فلا نسلم أنه لو أُخِلَّ بأحدهما صار عاصياً، لأنه كثير. فمعزم الفعل في أول الوقت أو وسطه، ولا يأتي بالفعل لشغل أو نوم أو مانع آخر، ويأتي بالفعل في آخر الوقت ولا يكون عاصياً عند أحد.

ولو قيل (في تصحيح الدليل والجواب عن هذا الرد): المراد من العزم عدم إرادة الترك، بمعنى ليس المراد من العزم إرادة الفعل، حتى يصح قول الرازي: "وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته" بل المراد من العزم عدم إرادة الترك، ففي أول الوقت أو وسطه وإن لم يوجد بالفعل أو العزم بمعنى الإرادة، ولكن قد وجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم إرادة الترك، فإنه قد وجد من المكلف عدم إرادة ترك الفعل، فوجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم إرادة الترك وتحقق عدم العصيان

الجواب عن هذا التصحيح

قلنا وهو (عدم إرادة الترك) من أحكام الإيمان (وعلاماته) ألا ترى أنه لو أُخِلَّ

بالعزم بأن أراد الترك عصي، وإن لم يدخل الوقت.

خلاصة الكلام أن الكلام في الواجب الموثق، وعدم ارادة الترك من أحكام الايمان وعلاماته، فإن من لوازم المومن وعلامات ايمانه عدم ارادة ترك الايمان والأعمال التي هو مقتضى الايمان، ثم ذكر دليلاً. وقال: ألا ترى أنه لو أُخِلَّ المكلف بالعزم (ببينة الأداء) بأن أراد ترك الأمور به قبل دخول الوقت، وقبل أن يصير الأداء واجباً عليه يصير عاصياً، فعلم أن عدم ارادة الترك ليس من أحكام الواجب، بل هي من علامات ولوازم الايمان لحرمة قبل الوجوب أيضاً.

وقوله: (فافهم) إشارة إلى وجه آخر لعدم جواز جعل (العزم) في بحث الواجب بمعنى عدم ترك الارادة؛ لأن عدم ترك الارادة لازم قبل دخول الوقت وقبل الوجوب، بمعنى قبل أداء الواجب، فيلزم تقديم المبدل (وهو العزم) بهذا المعنى على المبدل (وهو الفعل) لأن الفرع لا بد أن يكون بعد الأصل لا قبله.

وفي "البديع" لو كان العزم بدلاً يسقط به المبدل، كسائر الأبدال والجواب: منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه، قالوا: لو كان واجباً أولاً لعصى بتأخيرها قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان مضيئاً ببل موسعاً

وأشار المصنف إلى وجه آخر لبطلان بدلية (العزم) عن الفعل، كما هو مذهب القاضى الباقلاني وأتباعه، وقال:

وفي البديع (لتنظيم الساعات). "لو كان العزم بدلاً (عن الفعل) يسقط به المبدل (الفعل) كسائر الأبدال"، وحاصل الإشكال أنه لو كان العزم بدلاً عن الفعل لزم سقوط الفعل المبدل بالعزم الذي هو بدل عنه، كما يسقط الوضوء بالتيمم الذي هو بدل عنه، مع أنه لا يسقط الفعل بالعزم. فظهر بطلانه.

ثم ذكر الجواب من جانب القاضى وأتباعه، وقال: والجواب منع الملازمة (منع لزوم سقوط الفعل بالعزم) بل اللازم (عندهم) سقوط الوجوب (دون الفعل) وقد

الترموه، (أي قد جعل القاضي وأتباعه سقوط الوجوب لازماً عليهم)
وحاصل الجواب أن الحرمة عندهم في الواجب الموضع إنما يكون بدلاً عن نفس
الوجوب دون الفعل، وجاز سقوط نفس الوجوب بالحرمة عندهم .
دليل المذهب الرابع (بعض الحنفية) . قالوا لو كان (الأداء) واجباً أولاً (في أول
الوقت) لعصى (صار المكلف عاصياً) بتأخير (إلى الوسط أو إلى الآخر، الوقت لأداء
هو آخر الوقت لا غير) هذا هو مذهب بعض الحنفية ودليلهم ، وذكر المصنف الجواب
عنه فقال .

فتنا . (عصيانه بالتأخير) ممنوع ، وإنما يلزم (العصيان) لو كان الواجب مضيئاً ، و
يكون الوقت له معياراً ، بل يكون الواجب هاموشعاً ، والوقت ظرف له ، فإن الكلام فيه

مسألة السببية في وقت الواجب الموسع

السبب في الموسع الجزء الأول عينا (بعبارة) عند الشافعية للسبق،
وعند عامة الحنفية، بل موسعاً إلى الأخير كالمسبب وعند زفر إلى
ما يسع الأداء وبعد الخروج فالكُل
وروى عن أبي اليسر أن الأخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على
الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، ويمتنع أن يقال أنه
الأول في حقهما، فتدبر

وذكر المصنف في هذه المسألة أربعة مذاهب .

- ١- الأول مذهب الشافعية : السبب في الواجب الموضع (هو) الجزء الأول عينا
(متعيناً) عند الشافعية للسبق (أي لسبق ذلك الجزء على بقية الأجزاء)
- ٢- والثاني مذهب الحنفية : وعند عامة الحنفية: بل السبب هو الجزء الأول (حال
كونه) موسعاً إلى الجزء الآخر، (فلذا لم يؤخذ في الجزء الأول ينتقل السببية إلى آخر الجزء
الممكن فيه الأداء) كما أن المسبب (الأداء) ينتقل بانتقال السبب إلى الثاني والثالث، أي
يقع الأداء بالجزء الآخر الذي أراد المكلف الأداء فيه .

٣- والثالث مذهب رفر وعبد رفر (ينتقل السببة) إلى ما (جزء) يسع الأداء فيه، وبعد الخروح (خروح الوقت كله) فلكل (فكن الوقت متعين للمسببة، بمعنى أنه إذا مضى السبب بكامله، ولم يفعل فيه شيئاً فليهرم عليه القضاء، حتى إذا بلغ الصبي أو ظهرت المرأة في آخر جزء من الوقت، ولم يسع الأداء فيه وجب عليها قضاء هرص ذلك الوقت

٤- والرابع مذهب أبي اليسر وروى عن أبي اليسر (فهر الاسلام البردوى امام الفقه والأصول) أن (الجزء) الأخير متعين للمسببة حين خرح الوقت وبقي الجزء الآخر منه، تنتقل السببة إلى الجزء الآخر.

ذكر دليل عامة الحنفية ثم الرد عليه : (أما الدليل فقد استدل (عن مذهب الحنفية) بالاجماع على الوجوب (وجوب الصلاة) على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، والحاصل أن الشافعية والحنفية كلهم أجمعوا على وجوب الصلاة على من صار مكلفاً في وسط الوقت، بأن أسلم الكافر أو بلغ فيه الضبي يجب عليها الأداء، وإلا فعليها القضاء، فعلم أن الوقت هو الأول، ولكن موضعاً ومنظلاً إلى الثاني والثالث، وهكذا إلى بقاء الوقت، ولو كان الوقت (في الواجب المتوشع) هو الأول عيماً لم تجب الصلاة على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، وليس الأمر كذلك، فثبت أن الوقت هو الأول ولكن موضعاً.

ثم قال في رد ذلك الاستدلال : ويمكن أن يقال إنه (وسط الوقت) وقت أول في حق من أسلم ومن بلغ في وسط الوقت، أي كونه أول الوقت بخصوص من صار مكلفاً في وسط الوقت دون غيره، وهذا رد من جانب الشوافع على الحنفية بأن الوقت والسبب هو الأول عيماً، دون موضعاً، والوسط أول في حق من صار مكلفاً فيه

وقوله : (فتدبر) إشارة إلى تفصيل الأول فإن المراد من الجزء الأول في حق من كان مكلفاً من السابق هو الأول الحقيقي، وفي حق من صار مكلفاً في الوسط أو في الأخير هو الإضافي، فكل وقت صار فيه المرء مكلفاً هو أول الوقت بالسبب إليه فإن الخطاب توجه إليه في ذلك الوقت.

مسألة التفريع على أصل الحنفية

صح عصر يومه في الناقص لا أمس، لأن سببه أي الجملة ناقص من وجه فلا يتأدى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل، فعدل إلى أن الكل كامل اعتباراً بالعلبة، فالواجب به كامل من كل وجه، فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل فأجيب بسع عدم الصحة، فإنه لا رواية عن المتقدمين، فتلتزم الصحة، والحق أن لا نقص في الوقت لذاته، وإنما لزم الأداء بالعرض فيتحمل في الأداء لشرفه دون غيره

وفزع المصنف على مذهب الحنفية (بأن السببية تنتقل من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، وبعد الخروج يتعين الكل للسببية) وقال: صح عصر يومه في الناقص، لا أمس، أي جازت صلوة عصر يومه في الوقت الناقص (وقت غمر الشمس) ولا يصح قضاء عصر أمس فيه؛ لأن سبب عصر أمس ووقته، وهو جملة الوقت ناقص من وجه (وهو وقت الاحمرار) وكامل من وجه (وهو ما قبل الاحمرار) فلا يتأدى (قضاء) في الوقت الذي هو ناقص من كل وجه (وهو آخر وقت عصر اليوم) وهذا معنى قوله "لأن سببه (عصر أمس) أي الجملة (جملة الوقت) ناقص من وجه، فلا يتأدى بالناقص من كل وجه".

الاعتراض على هذا التفريع: واعترض بلزوم صحة عصر أمس إذا وقع (قضاء) بعضه في الناقص وبعضه في الكامل، فصح قضاء عصر أمس بهذا الطريق في عصر اليوم، وحاصل الاعتراض أن أداء عصر أمس (في صورة القضاء) لا يصح في عصر اليوم إذا كان جميع الوقت ناقصاً، وأما إذا كان بعض وقت الأخير كاملاً وبعضه ناقصاً فلم جواز قضاء عصر أمس فيه مع أنه ليس كذلك

ولأجل هذا الاعتراض عدل المصنف عن تفرعه هذا إلى تفرع آخر وهو أن الكل (كل وقت عصر الأمس) كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب بسبب هذا الوقت الكامل كامل من كل وجه.

وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض: نحن نتجاوز عن دليل الأول وهو أن بعض وقت عصر الأمس ناقص، وبعضه كامل، ونختار دليلاً آخر، وهو أن وقت عصر الأمس بعد خروج الوقت، ووجوب قضاء الصلاة هو كل وقت الصلاة (من الجزء الأول إلى الآخر) وهو كامل، لأن أكثر أجزائه كامل، ولأن أكثر حكم الكل، فوجبت صلاة العصر كاملاً، فلا يجوز قضاء ناقصة في الجزء الأخير من وقت عصر اليوم.

وهذا معنى قوله: "فعدل إلى أن الكل كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب به كامل من كل وجه".

الاعتراض على الكلام المعدول إليه والجواب عنه

فورد (الاعتراض على الدليل المعدول إليه) بأن من أسلم (أو بلغ، أو طهرت المرأة) في الوقت الناقص (في آخر الجزء) فلم يصل فيه، لا يصح أن يصل قضاءها في وقت ناقص آخر في غير اليوم الذي أسلم فيه أو بلغ فيه، مع تعلل إضافة السببية في حق من أسلم إلى كل الوقت، لأن في أول الوقت ووسطه ما كان مكلفاً.

فأجيب عن هذا الإيراد بمنع عدم الصحة في وقت ناقص آخر، بل صح أن يصلها قضاء في وقت آخر، وإن كان ناقصاً، فانه لا رواية عن الأئمة المتقدمين بعدم الصحة، فتلتزم الصحة، أي القول بالصحة لازم.

والجواب الثاني الحق عن هذا الاعتراض: أنه لا نقص في الوقت لذاته (سواء كان الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) لأنه وُضِع وعين لعبادة الرب، وإنما لزم النقص في الأداء في آخر الوقت بالعرض، أي بسبب لزوم مشابهة عابدي الشيطان، فانهم يعبدونه في آخر الأوقات أو عند الطلوع والغروب، فيتحمل نقصان الوقت في الأداء، لشرف الأداء وإتيان العبادة في وقته الخاص، دون غيره.

وأما القضاء فجاء من وقت الكمال والباقي إلى وقت آخر، فلا بد أن يأتي به المكلف في وقت كامل لا يكون فيه مشابهة عابدي الشيطان .
وهذا هو وجه عدم جواز القضاء في الوقت الباقي

مسألة الفرق نفس الوجوب ووجوب الأداء

لا يفصل الوجوب عن وجوب الأداء في البدني عند الشافعية، بخلاف المالي، كالركوة، بدليل عدم الإثم بالتأخير، والسقوط بالتعجيل أقول. يرد الضوء قبل الوقت
أما الحنفية فقالوا بالانمصال مطلقاً، فمن حاضرت آخراً لا قضاء عليها بخلاف من ظهرت آخراً
واستدلوا بوجوب القضاء على السائم كل الوقت، وهو فرع الوجوب، والاتفاق على انتهاء وجوب الأداء عليه، لعدم الخطاب حذراً عن اللغو، قيل إنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالفعل الآن، بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم
والجواب. أن الكلام في الخطاب تعجيراً، والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً، ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ، بخلاف الأول، فعل هذا لو انتبه الصبي بالغا لا قضاء عليه إلا احتياطاً
وما قيل إن الوجوب لازم لعقلية المحسن، كما هو مذهبنا، فيرد عليه أنه يلزم ثبوته بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا، كيف (يقول أحد منا) وليس لنا أصل خامس

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء

- ١- نفس الوجوب: عبارة عن شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به.
 - ٢- وجوب الأداء: عبارة عن طلب المكلف بفراغ ذمته عن أداء .
- ولما يكون نفس الوجوب ووجوب الأداء، بالخطاب (بأمر الشرع)، وعلامة

توجه الوجوب هو الوقت، وأطلق النسيب على الوقت مجازاً، وأما سبب الوجوب في الحنفية هو خطاب الله المتمثل بأفعال المكلف

انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء

ذكر المصنف في هذا الضدد مذهبي مذهب الشافعية، ومذهب الحنفية

١- لا يفصل (نفس) الوجوب عن وجوب الأداء في التكليف البدني كالصلاة والصوم عند الشافعية، بخلاف (التكليف) المالي (عندهم) كالزكاة، ثم ذكر للشافعية دليلين :

الأول: عدم الأتم بتأخير العبادة المالية عن وقته.

والثاني: سقوط الواجب بتعجيل الأداء (كما في الزكاة قبل حلول الحول) لعلم أن وجوب الأداء يفصل عن نفس الوجوب، لجواز تأخير الأداء وتقديمه

ثم اعترض المصنف عليهم، وقال: أقول يرد الوضوء قبل الوقت على سبيل تقصير هذه القاعدة بأنه بدني وجار تعجيله عن وقته، فلعلم أنها ليست بكلمية، وجار الانفصال في البدني أيضاً

٢- وأما الحنفية، فقالوا بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء مطلقاً (سواء كان في البدني أو المالي)

وفزع المصنف على هذا الأصل مستلذين الأول: سلبية «الثانية» إيجابيه.

١. فمن حاجت آخراً (في آخر الوقت) لا قضاء عليها، لأن في أول الوقت كان نفس الوجوب، ولم يكن وجوب الأداء، إذ الأداء إنما يجب في الجزء الأخير من الوقت، ولا يكون القضاء بنفس الوجوب، بل بوجوب الأداء، وفي آخر الوقت سقط وجوب الأداء بالحيض فسقط القضاء أيضاً.

٢. بخلاف من ظهرت (في آخر الوقت) فإن عليها القضاء إذ وجوب الأداء يتحقق في آخر الوقت، وهي في آخر الوقت طاهرة وصالحة للأداء، فوجب عليها الأداء، ولم تؤد، فوجب عليها القضاء.

دليل العنفة . واستدلوا بوجوب قضاء الصلاة على نائم كل الوقت (كل وقت لصلاة) وهو (وجوب القضاء) فرع نفس الوجوب، وليس وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء، حتى يثبت عدم انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء) والاتفاق بين الحنفية والشافعية واقع على انتفاء وجوب الأداء عليه (على النائم) لعدم الخطاب (خطاب الشارع إليه) حذراً عن (كون خطابه) لغواً (أذ هو لا يدرك الخطاب حين النوم)

الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه

قبل في الجواب عن لغوية خطاب النائم: وإنما يلزم كون الخطاب لغواً، لو كان النائم مخاطباً (بأداء المأمور به) الآن أي حين كونه نائماً، وليس كذلك، بل هو مخاطب بعد الانتباه والاستيقاظ من النوم، فخطاب النائم كالخطاب للمعدوم، في أنه إذا غلب وأوجد صدر مخاطباً، وخطبات الشارع حين الوحي وفي حيات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كلها كذلك في حق الناس الذين لم يكونوا موجودين في ذلك الحين، قال تعالى معللاً عموم وحيه وشمول دينه للناس جميعاً، ﴿وأوحى إلى هذا القرآن أنذركم به ومن بلغ﴾

ثم قال المصنف في رد ذلك الجواب والجواب أن الكلام في الخطاب (والوجوب) تنجزاً (أي في خطاب الموجود) والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً (ومعلّقاً بشرط وجود المخاطب) ولا فرق في هذا الخطاب (في الخطاب التعليلي) بين الضمن غير المكلف، والبالغ المكلف بخلاف الأول (وهو الخطاب التنجيزي، فإنه يتملق بالبالغ الصحيح المستيقظ، لا بالضمن والمريض والنائم)

فعل هذا (أي على تقدير أن الكلام في الخطاب التنجيزي) لو انتبه (استيقظ) الضمن (حال كونه) بالغاً لا قضاء عليه، إلا احتياطاً، أي إذا كان الضمن نائماً، ومضى عليه وقت الصلاة ثم استيقظ وهو بالغ، فلا يجب عليه قضاء تلك الصلاة، فإنه لم يكن مخاطباً بالفعل حينما جاء عليه وقت الصلاة، إلا أنه قيل بالوجوب أي بوجوب القضاء عليه احتياطاً

الاعتراض من جانب بعض الحنفية على

مذهب الحنفية والجواب عنه

وما قيل (في الاعتراض على مذهب الحنفية) إن الوجوب لازم (أي وجوب بعض الأفعال قبل البعثة لازم)، لكون الحسن (في بعض الأفعال) عقلياً، كما هو مذهبنا (مذهب الحنفية)، فيوجب الحسن العقل الحكم (وهو وجوب الأداء)

وحاصل الاعتراض أن نفس الوجوب لا يفصل عن وجوب الأداء في البس، لأن وجوب الفعل عقلاً لازم لعقلية الحسن، مع أن الحسن العقل لفعل يجعله واجباً عقلاً، وإذا كان واجباً عقلاً، يكون أداءه أيضاً واجباً، والآن لم يكن واجباً عقلاً، هذا خلف، فثبت وجوب الأداء مع نفس الوجوب، وقوله: (كما هو مذهبنا) متعلق بقوله: (لعقلية الحسن)

وقال في الجواب عنه فيرد عليه أنه يلزم (من ثبوت الوجوب عقلاً قبل البعثة) ثبوته (ثبوت الوجوب) بدون (ورود) الشرع، ولم يقل به (ثبوت الوجوب قبل الشرع) أحد منا (من أهل السنة والجماعة) كيف يقول أحد بالوجوب الذي لا يدل على ثبوته الأدلة الأربعة؟ وليس لنا أصل (دليل) خاص يدل عليه

وحاصل الجواب: أنا أسلم أن حسن بعض الأفعال عقلياً، وأما ثبوت الوجوب والحكم بهذا الحسن العقلي فلا يثبت بمجرد العقل.

وقد ثبت (مرئاً من قبل أن حسن بعض الأفعال وفيها عقيدان، ولكن لا يستلزمان الحكم (وجوباً أو حرمة) واستلزام الحسن العقل وفيه الحكم هو مذهب المعتزلة، فلم يثبت قبل البعثة نفس الوجوب ولا وجوب الأداء، فلم يبق لا تفصلها واتصالها محل.

مسألة: ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالسبب؟

ثم اعلم أنهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً الفعل، وأورد أن الفعل بلا طلب، كيف

يسقط الواجب؟ وهو إنما يكون واجباً بالطلب، وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم به

والجواب أننا لأنسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل بالسبب، والشئ قد يثبت ولا يطلب، كالدين المؤجل، والثوب المطار إلى إنسان لا يعرف مالكم، والامتثال يتفرع على العلم بثبوت، فلا يقتضي السقوط سبق الطلب

وموجز الجواب: أن نفس الوجوب يثبت بالسبب، وهو الوقت أو الخطاب الرضعي، ووجوب الأداء يثبت بالطلب، وهو خطاب الشارع التكليفي، وأشار لمصنف تحت هذا التنبيه (ثم أعلم) ثلاثة أمور

١- الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء،

٢- انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء،

٣- ثبوت نفس الوجوب بالنسب، وثبوت وجوب الأداء بالطلب.

فقال: (١) ثم أعلم أنهم (العلماء الحنفية) صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو (أصل الوجوب) مجزأ اعتبار من الشارع (واختياره) أن في ذمة المكلف الفعل المأمور به جبراً (بلا اختياره واستشارته)

(٢) فالوجوب عبارة عن لزوم شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به

(٣) ووجوب الأداء عبارة عن لزوم فراغ ذمة المكلف عن أداء المأمور به، فإذا

كانا مغايرين لم يثبت لزوم أحدهما للآخر، وجاز انفصالهما.

الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه

وأورد الاعتراض بأن الفعل (كالصلاة في أول الوقت، والزكاة قبل حلول

الحول) بلا طلب، ووجوب الأداء لو أذاهما المكلف كيف يسقط عنه الواجب (ولم يلزم

عليه الأداء ثانياً في الوسط أو الجزء الآخر، ولم يلزم عليه أداء الزكاة ثانياً بعد حلول

الحول؟ والحال أن الواجب إنما يكون أداءه واجباً بالأمرين: بالطلب (طلب الشارع)

أولاً، ويقصد المكلف الامتثال بعد العلم بالطلب ثانياً، فإذا لم يكن الطلب لا يكون واجباً مطلوباً، وإذا لم يكن مطلوباً لا يقصد المكلف امتثاله، فيبقى الفعل تفلأ، ولا يسقط الواجب بأداء التفل.

ثم قال في الجواب عنه: والجواب أن لا مسلم أن الواجب إلى يكون واجباً بالطلب، بل يكون واجباً بالشب، وهو الوقت للصلاة، والنية في مال الركوة، ولا يلزم أن يكون كل واجب مطلوباً، فإن الشب قد يثبت ويحب، ولا يطلب (لا يكون مطلوباً) كالذين المؤجل لا يكون مطلوباً قبل حلول الأجل، مع أنه واجب الأداء وكالثوب الذي طار في الهواء، وذهب إلى بيت إنسان لا يعرف مالك الثوب حتى رده إليه، فإن ردة الثوب إلى المالك واجب، ولا يكون مطلوباً من جيب المالك لعدم علمه بمحل وجود الثوب.

والامتثال إنما يتفرع عن العلم بثبوت الوجوب الذي اعتبره الشرع، لأجل الطلب الذي يوجب الأداء، فلا يقتضي سقوط الفرض بأداء الواجب في أول الوقت، أو قبل حلول أجل سيق الطلب عن المكلف، بل يسقط الفرض بأدائه بمجرد الوجود واعتبار الشرع قبل توجه الطلب إليه.

الأصل الفقهي في هذا المقام

أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، وخطاب تكليف بالاعتناء، فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالأخر، فثبوت الفعل حقاً مؤكداً على الذمة من الأول، وهو الوجوب، والطلب بإيقاعه في العين من الثاني، وهو وجوب الأداء، فعلم أن الوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر، وأن لا طلب في الأول، بل في الثاني، وإلا لزم قلب الوضع، فتدبر

أقول فقه المقام (أي الأصل الفقهي في هذا المقام) أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، أي يجعل شيئاً سبباً لوجوب شيء آخر، كدلولك الشمس لوجوب صلاة

الظاهر، ولا يكون فيه طلب، وخطاب تكليف أي يقصد به جعل المرأ مكلفاً بالأداء، بالانقضاء (بطلب الأداء) فيجب أن يكون الثابت بأحد الخطابين غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل المأمور به حقاً مؤكداً على ذمة المكلف من لازم الأول (خطاب الوضع) وهو أي ثبوت الفعل مؤكداً نفس الوجوب، والطلب بإيقاع ذلك الفعل في الخارج من (لازم الخطاب) الثاني وهو (طلب) وجوب الأداء، فعلم (من هذا البيان) أن نفس لوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر.

(ووجه المعايير بينهما) أنه لا طلب في الأول (وهو نفس الوجوب، وإنما يثبت ويحب بالسبب) بل يكون الطلب في الثاني، وهو وجوب الأداء، واللازم قلب الموضوع، بأن يكون في خطاب الوضع طلب، وفي خطاب التكليف تأكيد الثبوت فقط.

وقوله فتدبر . فيه إشارة إلى الاعتراض الوارد على هذا الفقه (الأصل) بأن لا نسلم أن خطاب الوضع غير خطاب التكليف، بل حاصل خطاب الوضع التكليف بعمل شيء سبباً أو شرطاً لشيء آخر، كالوقت والوضوء للصلاة، فهو قسم من الخطاب التكليفي، فلم يثبت المعايير بين الوجوب ووجوب الأداء من أجل الفرق بين الخطابين.

مسائل الأداء والإعادة والقضاء

- ١ الأداء فعل الواجب في وقته المقرر له شرعاً، وقيل ابتداءه كالتحرية عند الحمية، والركعة عند الشافعية
- ٢ ومنه الإعادة، وهو الفعل فيه ثانياً للخلل، والأصح أنه واجب
- ٣ والقضاء فعله بعد استدراك ما فات عمداً أو سهواً، تمكن بفعله كالمسافر، أو لم يتمكن لما نفع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً، كالنوم، فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجازاً، ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بطل الواجب بـ (العبادة)

١: تعريف الأداء : هو إتيان الواجب في وقته المقرر (المعين) له شرعاً، وقيل

(القاتل ابن الهمام في "نحرير الأصول" هو (الأداء عند الخفية) إتيان ابتداء الفعل الواجب، كالتهريم في وقت المقدّر له شرعاً، وإن أتى بالثاني في غير وقته) وعند الشافعية هو إتيان ركعة من الصلاة في وقتها المقدّر لها شرعاً، ومن نوع الأداء الإعادة.

٢: تعريف الإعادة : وهو الإتيان بالواجب في وقت ثانياً، لخلل وقع في إتيانه أولاً، مما يوجب الإعادة .

والأصح أن الإعادة واجب فيها وقع فيه خلل يوجب سجدة السهو، أو خلل موجب للكرامة، أما إذا وقع الخلل بترك الأولى أو السن غير المؤكدة فلا تجب الإعادة، بل تكون أولى.

٣: تعريف القضاء : هو إتيان الواجب بعد وقته، استدراكاً لما فات (عه) عمداً أو سهواً.

أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب

وهو على ثلاثة أنواع :

(١) ما يمكن فعله وأدائه، ولكن لا يؤديه لأجل الرخصة في حقه، كصوم المسافر الذي يقطر، فإنه يمكن أن يصوم، ولكن لا يصوم لأجل السفر، فعليه القضاء وكذا المريض .

(٢) ما لا يمكن فعله وأدائه لما عارضه شرعاً، كالخوض والنفاس، فإنهما يمنعان الصوم والصلاة، فهما يقضيان الصوم دون الصلاة .

(٣) ما لا يمكن أدائه لما عارضه عقلاً (وحساً) كالنوم، فإن النائم عاجز عن أداء الصلاة حين النوم فعليه القضاء إذا استيقظ .

ولما ورد الإشكال بقضاء الحج القضاء فيها إذا أحرم أحد للبحر ثم أفسد حجه فإنه يحضى أركان حجه، ويقضيه من قابل فيقال لحجه في العام القابل للحج القضاء، مع أن مدة الحج العمر، فكيف يقال هو قضاء ؟

فأشار المصنف إلى جوابه فقال. فتسمية الحج الصحيح (الواقع) بعد الحج

الفسد قضاء مجارء أي لأجل أنه ما استطاع أن يؤديه ويكمله بالإحرام الأول ، بل أحرم له إحراماً جديداً فكأنه أتى به في غير وقته فسمى قضاء مجاراً .

إطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب

ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب (أي قال يكون لعير الواجب من السى والوافل أيضا أداء وقضاء) بذل لفظ (الواجب) الواقع في تعريف الأداء والقضاء بلفظ العبادة وقال: الأداء هو فعل العبادة وإتيانها في وقتها المقدر لها شرعاً، والقضاء هو فعلها وإتيان بها بعد وقتها ، ولأجل قبول الأداء والقضاء لغير الواجب عرفها بعضهم بقوله: إن الأداء تسليم عين ما طلب شرعاً والقضاء تسليم مثله .

مسألة تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت

تأخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يست وقعه في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لصديق حده عليه، وقال القاضى: قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله

ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله فإذا بان الخطأ وفعل في الوقت فهو أداء اتفاقاً

١- تأخير الفعل (أداء المأمور به عن وقته) مع ظن الموت (ظن المكلف أنه يموت) في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يميت (حسب ظنه) وفعله (أداء) في وقته، فالجمهور على أنه أداء ، لصديق حده (حد الأداء) عليه .

٢- وقال القاضى (أبو بكر الباقلاني) إتيانه في وقته بعد ظن الموت قضاء ، لأن وقته بحسب ظنه قبل الوقت الذي أداء فيه ، فلم يأت به في وقته .

ثم رد المصنف حل القاضى وقال: ويرد عليه (إشكال بأن من اعتقد قبل دخول الوقت أن الوقت قد انقضى) ثم بان خطئه وفعل (أي أدى المأمور به) في الوقت فهو أداء اتفاقاً، فلا بد من أن يكون في صورة الخطأ في ظنه بالموت أيضاً أداء، فعلم أن المعتبر هو مآل نفس الأمر من بقاء الوقت، لا ظن المكلف بانقضاء الوقت.

أقول الفرق بين ، فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء ، فالأول متضيق من كل وجه ، بخلاف الثاني ، فتأمل

ومن آخر مع ظن السلامة ومات فجاءه ، فالتحقيق أنه لا يعصى ، إذ التأخير جائز ، ولاتأثم بالجائر ، والقول بأن شرط الجوار سلامة العاقبة لا العلم به ، حتى يؤدي إلى تكليف المحال ، يفتضي التأخير بين ممكن وممتنع ، وهو يرفع حقيقة التوسع ، فتدبر

ولما أراد المصنف أن يوجب عما ورد على القاضي قال :

أقول ، الفرق بين الأمرين (ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت) بين وواضح ؛ فإن في الأول (ظن الموت في جزء من الوقت) اعتقاد عدم (بقاء) الوقت مطلقاً ، (أي لا للأداء ولا للقضاء) وفي الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) اعتقاد عدم (بقاء) وقت الأداء (مع بقاء وقت القضاء ، فالأول (وقت ظن الموت) متضيق من كل وجه ، حيث لا يمكن الأداء ولا القضاء ، بخلاف الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) فإنه متضيق من وجه ، وهو عدم إمكان الأداء ، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق

قوله : فتأمل ، يقول المصنف في تعليقه عليه : هذا إشارة إلى أن هذا الفرق غير نافع ؛ لأن القاضي جعل الدوران مع الظن سبباً لتحقيق العصيان في الأول (وسبباً لتحقيق القطع فيما اعتقد الانقضاء (انقضاء الوقت) ثم أتى به (بالأداء) في الوقت ،

و يدفع (هذا الإراد أولاً) بأن العصيان لا ينافي الأداء (في صورة ظن الموت) كما لو أخر الأداء في الثاني (في ظن انقضاء الوقت)

(وثانياً) بأن الظن معتبر فيما لم يظهر فساد فإذا ظهر فساد الظن فلا عبرة به .

٤ - ومن آخر الواجب من وقته مع ظنه السلامة عن الموت ، (ثم) مات فجاءه ، فالتحقيق أنه لا يعصى ؛ إذ التأخير (إلى آخر جزء الوقت) جائز ، بخلاف المسألة الأولى ؛ فإن التأخير مع إمكان الموت ثم وقوعه ليس بمأثراً فإنه معصية ، ولاتأثم (والعصيان)

٥- والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال

هذا اعتراض على جواز تأخير الواجب مع ظن السلامة ، بأنه لو كان شرط جواز تأخير الواجب العلم أو الظن بالسلامة يلزم التكليف بالمحال ؛ لأن العلم بسلامة المكلف وعدم سرعة موته عنده تعالى ، فإنه غيب ، وعالم الغيب هو الله تعالى ، والعبد لا يعلم بسلامته شيئاً ، فعلم أن شرط جواز تأخير الواجب هو سلامة العاقبة (أي سلامة عاقبة المكلف حتى يمكنه الأداء في آخر الوقت) لا العلم (أو الظن) بسلامته من الموت ، حتى يؤدي ويفضي إلى التكليف بالمحال .

فهذا القول أو الاعتراض غير صحيح ، فإنه يفضي التخيير بين ممكن وممتنع ، وحاصل الرد أن سلامة العاقبة لا تكون شرطاً لجواز تأخير الواجب ، وإلا لزم التخيير بين الممكن والممتنع ، (بين ظن السلامة والعلم بسلامة العاقبة) .

والمراد بالممكن هو جواز التأخير مع ظن السلامة ، وبالممتنع هو جواز التأخير مع العلم بسلامة العاقبة وقد ذكرنا أن علمها خاص بالله تعالى

وقيل المراد بالممكن على تقدير عدم الموت في الوقت ، وبالممتنع على تقدير الموت فيه وهو (التخيير بين الممكن والممتنع) برفع حقيقة التوسع ، ولم يبق وقت الواجب موسعاً ، بل صار مضيقاً مع أن الكلام في وقت الواجب الموسع .

وقوله ، فتدبر : فيه إشارة إلى جواب آخر ، وهو أنا لا نسلم أن شرط جواز التأخير هو سلامة العاقبة حتى يلزم التكليف بالمحال (وهو العلم بسلامة العاقبة) بل شرط جواز التأخير هو الظن بسلامة العاقبة ، وهذا ليس بمحال ، ولا يتكلف به .

أعراب كلام الماتن : القول مبتدأ ، وما بعده (بأن شرط الجواز إلى قوله : حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) جملة معترضة ، وقوله : يفضي التخيير الع غير ، وقوله : وهو برفع الع جملة مستأنفة .

وَقَرْنُ ابن الحاجب بين ماوقته العمر كالحج فبعضى، وبين غيره
فلايعصى، ليس بسديد؛ لأن الوجوب مشترك، وهدر المجاعة عام،
وفيه مافيه

٦- وقرن ابن الحاجب بين ما (واجب) وقته العمر كالحج فبعضى بتأخير، و
بين غيره (غير الحج) فلايعصى به، (هذا الفرق) ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك،
وهدر المجاعة عام، وفيه مافيه (من الإشكال)
في هذا الكلام أمران :

الأول ذكر فرق ابن الحاجب بين الواجب العمري (كالحج)، والواجب
الوقتي (كالصلاة)، بأن التأخير في الواجب العمري يستلزم المعصية، لاحتمال
التأخير بالموت، أو بحادثة فجائية، بخلاف الواجب الوقتي الموشع ؛ فإن تأخير
لايستلزم المعصية بالموت الفجائي.

والثاني الرد على هذا الفرق ، وحاصل الرد أن الفرق المذكور لايعتبه؛ لأنه
ليس في وجوبها فرق لأن نفس الوجوب بينهما مشترك، وهدر الموت فجاءة أو حادثة
أخرى مانعة، ليس بمخصوص بالواجب العمري، بل عام يشمل كليهما والثالث
قوله: وفيه مافيه :

فيه إشارة إل الجواب من جانب ابن الحاجب ، وحاصله أن لزوم المعصية في
تأخير الواجب العمري لاحتمال كثرة الموانع والأهدار فيه ، فجائية كانت أو غيرها ،
بخلاف الواجب الموقت؛ فإن رجاء البقاء من سنة إلى سنة أخرى ضعيف جداً (كما
يكون في الواجب العمري) وأما رجاء الحياة من أول الوقت إلى الجزء الأخير فيكون
قرباً وواقعاً في الأغلب، فلأجل ذلك لايعصى المكلف بتأخير إلى آخر الوقت في
الواجب الموقت .

١٠ مسألة وجوب القضاء هل هو بنص

جديد أو بنص الأداء ؟

اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد وعليه الأكثر، أو بما يوجب الأداء، وهو المختار لعامة الحنفية
ثم هذا الاختلاف في القضاء هل هو بمثل معقول فقط، كما صرح به البعض، أو مطلقاً كما هو الظاهر
للاكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي، وإلا
لكان أداء وسواء (مع صوم يوم الخميس) وهذا إما يتم لو ادعوا
الانتظام لقطاً، وهو بعيد، ولعل مقصودهم أن مطالبة شيء يتضمن
مطالبة مثله عند فوته، فإيجاب الأول إيجاب الثاني، نعم معارف
القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز أن يكون غيره، نصاً كان أو قياساً،
لكن الكلام في أصل سبب الوجوب، فالفهم

اختلف في وجوب القضاء ١٠ هل هو بأمر جديد (نص جديد) ؟ وعليه الأكثر
(أكثر الأصوليين)

٢: أو بما (بأمر ونص) يوجب الأداء ؟ وهو المختار لعامة الحنفية .

واعلم أن القضاء على نوعين:

بمثل معقول، كقضاء الصوم بالصوم، والصلاة بالصلاة، وبمثل غير معقول
كقضاء الصوم بالقضية .

(وهنا اختلاف آخر) ثم هذا الاختلاف (كون الوجوب بأمر جديد أو بما يوجب
الأداء)

١. إما أن يكون في القضاء بمثل معقول، كما صرح به البعض (بعض الأصوليين).

٢. أو يكون مطلقاً (أي في كليهما) كما هو الظاهر.

دليل الأكثر: هل أن وجوب القضاء بنص جديد أن عدم اقتضاء (قول القائل)

صم يوم الخميس (لو كان حليماً ونصاً) صم يوم يوم الجمعة بذهبي ، (أي عدم اقتضاء الأمر بصوم يوم الخميس وجوب صوم يوم الجمعة بذهبي) ، لأنه يصير معناه حيثذ صم يوم الخميس وإلا فصم يوم الجمعة ، فيكون صوم يوم الجمعة أداءً ، وسواء في المرتبة مع صوم يوم الخميس ، وهذا معنى قوله : وإلا كان (صوم يوم الجمعة) أداءً وسواء .

وقال في تعليقه : وإنما كان أداءً لأنه يكون بمنزلة قوله . صم يوم الخميس أو يوم الجمعة ، وفي هذا (الترديد) في أي يوم صام يكون أداءً ، فيكونان سواء أخصاً في عدم لزوم العصيان ، انتهى .

ثم أراد الرد على دليل الأكثر فقال : وهذا (دليل الأكثر) إنما يتم لو ادعوا (الخفية) انتظام أمر الأداء ، وجوب القضاء لفظاً ، أي يدل لفظ أمر الأداء على وجوب القضاء ، وهذا الانتظام بعيد عن اللغة والعرف .

ثم شرح دليل عامة الخفية وقال . ولعل مقصودهم (من كون الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء) أن مطالبة شيء (كالأداء) يتضمن مطالبة مثله عند فوته (معقولاً) كان المثل أو غير معقول .

فإنجاب الأول (الأداء) إنجاب الثاني (وهو القضاء)

ولما ورد على عامة الخفية إشكال بأنه لو كان الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء لم يرد النصوص الجديدة للقضاء ، كقوله تعالى (فعدة من أيام أخر) وقوله : صلى الله عليه وسلم "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"

أجاب عنه بقوله نعم الع

وحاصل الجواب أن النصوص أو القياسات الدالة على القضاء ليست موجبة له ، نعم هي معارف القضاء (بمثل معقول كان أو غيره) فيجوز ذلك أن يكون ذلك الموجب غيره (غير النص الموجب للأداء) نصاً كان (ذلك العير) أو قياساً ، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب (ماهو؟ نص الأداء أو نص جديد؟)

وتفصيل الكلام أن تلك النصوص والقياسات الدالة على القضاء معارف ومبنيات لطرق القضاء وأوقاته وهيئاته ، لا موجبات له زائدة عن نص الأداء .

وقوله فافهم، فيه إشارة إلى الدليل على أن الموجب هو أمر الأداء، وهو أن الوجوب ثبت بالنص الأول، وهو نص الأداء فثبت بنص الأداء شغل ذمة المكلف بالأداء، وإنما يحصل فراح دعوته عن الوجوب بالأداء، وهو (الأداء) لم يتحقق (في صورة القضاء) فأصل الوجوب الثابت بنص الأداء باق في ذمة المكلف إلى الآن، فكيف باق النص الجديد لزيادة الوجوب الجديد؟ فعلم أن النص القديم وهو نص الأداء دال على وجوب القضاء، والنص الجديد إذا ثبت فهو معترف ومبني لطريق القضاء.

الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين

وكونه في غاية السقوط

وما يجاب به في المشهور أن مقتضاء أمران الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن التالي لفواته بقي اقتضاء الصوم مطلقاً، ففي غاية السقوط إذ لا وجوب إلا بالقيّد (وهو يوم الخميس) ولهذا لا يجب قبله، ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً، بل فيه، وفي شرح المختصر هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيّد، وهما يتعدان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه

وما يجاب به (من دليل الأكثر) في المشهور أن مقتضى (المقولة) صم يوم الخميس أمران - الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز (المكلف عن إدراك يوم الخميس للصوم) لفواته، بقي اقتضاء هذا الأمر الصوم مطلقاً، في أي يوم كان (بعد فوت يوم الخميس).

(وهذا الجواب) في غاية السقوط؛ إذا لا وجوب للصوم (في "صم يوم الخميس") إلا بالقيّد، (وهو كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) وهذا لم يتحقق، فلم يتحقق الوجوب، ولهذا (لأجل كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) لا يجب الصوم قبله (قبل يوم الخميس)، يعني في يوم الأربعاء.

ومن وجوب المقيد (الصوم الكائن في يوم الخميس) لا يلزم وجوب الصوم

مطلقاً ، أي في أي يوم كان غير الخميس ، بل يلزم وجوب المطلق في ضمن هذا القيد وهو صوم يوم الخميس ، ولهذا يكون الإتيان بالصوم في غير الخميس قضاء

أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء
وفي "شرح المختصر" (لأبي الحاجب) هذه المسألة مهمة على أن القيد هو المطلق والقيد ، وهم يتعدان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه ، (فإن كانا متعددين في الخارج ، فانتفاء القيد لفوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق ، أي الصوم مطلقاً ، ولكن وجوبه بقى بالأمر السابق ، فموجب الأداء هو موجب القضاء ، فلا حاجة إلى الأمر الجديد ، وإن كانا متحدين في الخارج فانتفاء القيد بسبب فوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق ، ولم يبق وجوبه ، فلا بد من نص جديد للقضاء العامة الخفية ذهبوا إلى التعدد والأكثر ذهبوا إلى الاتحاد .

هدم هذا البناء من جانب المصنف

أقول. القيد هنا ظرف زمان ، واتحاد مقولة (متى) بالظروف وإن صح ، فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفائه اتفاقاً فتأمل

أقول: القيد (يوم الخميس) هنا ظرف زمان (وهو من مقولة متى) واتحاد مقولة متى (بالصوم المظروف الذي هو من مقولة الفعل) وإن صح ، فلا يلزم من انتفاء فرد منها (من مقولة متى وهو يوم الخميس) انتفاء (انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف) اتفاقاً ، فتأمل .

وأراد المصنف الرد على الأكثر القائلين بالأمر الجديد للقضاء ، فكان لا يمكن اتحاد المطلق (الصوم) واتحاد القيد (يوم الخميس) ذاتاً ، لأن القيد (يوم الخميس) وقت وزمان وهو من مقولة متى ، والمطلق وهو الصوم إما من مقولة الفعل ، وإما من مقولة الكيف (فإن الصوم كيفية لاحقة بترك الأكل والشرب) وأما كان لا يمكن الاتحاد الذاتي بين المقولات الثلاثة ، وأما الاتحاد بالعرض وإن صح وأمكن فلا يلزم من انتفاء فرد من مقولة متى (كيوم الخميس) انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف اتفاقاً فون زهداً الموجود في نفس الأمر عن زيد الموجود اليوم وقد تبدل الطرف وتنشأ ، ولم يتف

المطروف.

فبقى الوجوب ببقاء الصوم المطلق، أي بقي الوجوب الثابت بنص الأداء فهو كفاً لوجوب القضاء ولا حاجة إلى نص جديد.

وقوله فتأمل . فيه إشارة إلى أننا سلمنا أنه لا يلزم من انتفاء الطرف انتفاء المطروف، ولكن لأنسلم عدم بطلان وجوب المطروف عند بطلان وجوب الطرف أي يستلزم انتفاء يوم الخميس انتفاء وجوب الصوم، فإن الوجوب عند اتحاد الطرف والمطروف (ولو بالمرض) واحد لا تعدد فيه، فبطلان وجوب الطرف بعينه هو بطلان وجوب المطروف، فيحتاج في القضاء إلى دليل جديد يفيد الوجوب أو إشارة إلى عدم إمكان اتحاد الطرف (يوم الخميس) والمطروف وهو الصوم الواقع فيه أولى غيره، فإن الرمان غير الفعل.

النقض على دليل الحنفية والجواب عنه

ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه؛ حيث يجب قضاء بصوم جديد ولم يوجبه النذر والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً له؛ لأنه شرط، لكن ما ظهر أثره لما منع، وهو وجوبه قبله، فلما زال (المانع) ظهر أثره، ولهذا لا يقص في رمضان آخر، ولا واجب آخر سوى قضاء رمضان الأول إذا اختلف في حكم الأصل، هذا.

ونوقض مختار الحنفية (من أن النص الموجب للأداء هو الموجب للقضاء) بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه (من نذر أنه يعتكف رمضان، ثم لم يعتكفه؛ حيث أي (لأنه) يجب (على النادر) قضاء ذلك الاعتكاف بصوم جديد (يدل عليه النص الجديد) ولم يوجب النذر ذلك القضاء، أي لم يوجب النادر على نفسه (القضاء بالنذر، لعلم أن الموجب للقضاء غير الموجب للأداء).

والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً للقضاء؛ لأن الصوم شرط الاعتكاف،

فبذر المشروط بذر شرطه ، فمن أوجب الاعتكاف أوجب الصوم معه ، ولكن مظهر أثر الشرط لزوم الصوم الجديد في رمضان لأجل المانع ، وهو شغل رمضان بصوم الفرض ، وهذا مفهوم قوله وهو وجوبه (وجوب صوم رمضان) قبله (قبل صوم البذر) فلما زال المانع (عن صوم البذر) بقضاء رمضان ظهر أثره (أثر بذر الاعتكاف في إيجاب الصوم الجديد) ولهذا أي ولأجل وجود الوجوب الجديد في صوم البذر بسبب بذر الاعتكاف (لا يقضى) (الاعتكاف) في رمضان آخر ، لأنه لأداء صوم الفرض المتعين فيه ، وهو واجب لغير قضاء الاعتكاف أمضا ، ولا يقضى ذلك الاعتكاف في ضمن صوم واجب آخر ، كصوم كرامة الظهار وصوم كفارة قتل الخطاء ؛ لأنها ليست بواجبين لأجل قضاء الاعتكاف ، بل وجوبها بسبب آخر ، وكذا سبب وجوب الصوم الجديد لقضاء الاعتكاف هو البذر ، دون شيء آخر ، إلا إذا ترك رمضان الأول مع الاعتكاف ، ثم قضاء في وقت آخر جاز قضاء الاعتكاف فيه ؛ لأن الخلف (القضاء) كالأصل في جواز قضاء الاعتكاف فيه ، وهذا مفهوم قوله : سوى قضاء رمضان الأول (فإنه جاز قضاء الاعتكاف فيه) إذا خلف في حكم الأصل " هذا أي أخذ هذا واحفظه .

١١ مسألة كون مقدمة الواجب واجبا والمذهب فيه

مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً أي سببا (كان) أو شرطاً ، شرعاً (كان) كالوضوء أو عقلاً كترك الصلوة أو عادة ، كعسل جزء من الرأس لعسل الوجه ، وقيل في السبب فقط ، وقيل في الشرط الشرعي فقط ، وقيل لا وجوب مطلقاً

لنا أن التكليف به بدون تكليف المقدمة يؤدي إلى التكليف بالمحال ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب وتحصيل أسباب المحرام حرام بالإجماع ، وما قيل (إنه) يجوز أن يكون وجوبها لغيره كالإيمان ، ففيه أن الكلام بالنظر إليه

فإن قلنا لا يلزم الأمر صريحاً قلنا : لانزاع في ذلك بل المراد أنه يستتبعه وهو معنى قولهم إيجاب المشروط إيجاب الشرط ، ولهذا

لا يلزم إلا معصية واحدة بالنظر إلى الواجب الأصل، لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب والشرائط، قالوا لو وجب لرم تعقل الموجب له، قلنا ممنوع، وإنما يلزم لو كان صريحاً، ومن هنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية

١. مفهوم المقدمة هي (ما مايتوقف عليه الواجب ووجب ذكرها، وسأني ذكر أنواعها

٢. والواجب المطلق. هو ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه مما ذكر في المقدمة، فلا يكون مثل الحاح المقيد بقوله تعالى ﴿لن استطاع إليه سبيلاً﴾ أو كالركاة المقيد بملك النصاب.

مثاله. كالصلاة فإن الوضوء شرط لها ومقدمة ولكن لم تقيد الصلاة به

٣. الواجب المقيد هو ما يكون مقيداً بما يتوقف عليه من المقدمة، كالحاح المقيد بالاستطاعة، والركاة المقيد بملك النصاب، فالصلاة واجب مطلق، والحاح واجب مقيد وكذا الركاة.

قال المصنف مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً، فالمراد به المطلق الأول عدم تقييده بما يتوقف عليه كما مرّت الإشارة إليه، وبه مطلقاً الثاني العموم أي سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً (ثم ذكر للشرط أنواعاً ثلاثة) شرطاً شرعياً، كالوضوء، أو عقلياً كترك الضد، أو عاديها كفعل جزء (من مقدم) رأسه عند غسل وجهه

١. السبب ما يكون مفضياً إلى الواجب، ويكون خارجاً عنه

٢. والشرط ما يتوقف عليه الواجب، ولا يكون مفضياً إليه.

الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ماهو؟

١. وقيل وجوب المقدمة، إنما يكون في السبب فقط، يعني مقدمة الواجب

محصرة في السبب، ولا يكون غيره مقدمة واجب، كالبيع للملك، والمملك التامى للركاة.

٢: وقيل 'إنما يكون وجوبها في الشرط الشرعي فقط، كالوضوء للصلاة لا الشرط العقل أو العادي.

٣: وقيل: لا وجوب مطلقاً ، أي ليست المقدمة واجبة، لأسبياً ولا شرطاً ولا غيرهما.

دليل القائلين على وجوب المقدمة مطلقاً: لنا أن التكليف به (بالواجب) بدون التكليف بالمقدمة (فيها لا يمكن إثبات الواجب إلا بها) يؤدي إلى التكليف بالمحال (وهذا ممنوع لوجهين): قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾

والثاني ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع.

وما قيل (في رد هذا الدليل بأنه) يجوز أن يكون وجوب المقدمة لنفسها، لأجل غيرها من الواجب ، كوجوب الإيمان (وكونه موقوفاً عليه جميع الأحكام الفرعية الإسلامية ، وليس وجوب الإيمان لأجل تلك المروعات ، بل واجب لنفسه) ففيه إشكال بأن الكلام في وجوب المقدمة إنما يكون بالنظر إلى وجوب وتكليف ما تكون مقدمة له ، لا في وجوبها لأجل نفسها أو لأجل غير المأمور به الواجب

وحاصل الجواب والرد : أن هناك لو كان واجب، وكان له مقدمة ، ولم يكن لوجوب المقدمة ، دليل آخر غير توقف ذلك الواجب عليه، تكون تلك المقدمة واجبة لأجل عدم إمكان العمل بذلك الواجب ، ولا يؤدي إلى التكليف بالمحال.

سؤال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة

فإن قلت: لا يلزم (من وجوب المقدمة لأجل الواجب) الأمر الصريح بوجوب

المقدمة ؟

قلنا لا نزاع في ذلك (أن وجوب المقدمة لا يكون بالأمر الصريح) بل المراد أن وجوب الواجب يستتبعه (يستلزم وجوب المقدمة) وهو معنى قولهم: إيجاب الشرط (الواجب) إيجاب الشرط (إيجاب المقدمة) ولهذا (لأجل عدم وجوب الشرط

والأسباب التي هي مقدمات لذاتها) لا يلزم في ترك الواجب إلا معصية واحدة
 باستطرأ ترك الواجب الأصلي المقصود، ولا يلزم المعاصي (الكثيرة) بالنظر إلى (ترك)
 الأسباب والشروط (الكثيرة)

دليل متكرري وجوب المقدمة مطلقاً قالوا (المكروه لوجوب المقدمة مطلقاً) .
 لو وجب الموقف عليه للواجب (يعني المقدمة) لزم تعطيل (تصور) الأمر الموجب له
 (للموقوف عليه) لأن إيجاب شيء لا يمكن بدون تصوره، وهذا غير صحيح، لأنه كثيراً
 ما يحكم الأمر بشيء، ولا يتصور مقدمته (إذا لم يكن له مقدمة).

وأجاب عنه المصنف بقوله: فلهذا منع، وإنما يلزم من إيجاب شيء تصوره
 (تصور الموقف عليه) لو كان إيجابه صراحة وبالذات، كإيجاب نفس الحكم، وأما إذا
 كان إيجابه بالعرض (بواسطة إيجاب شيء آخر) كإيجاب الموقف عليه (المقدمة) لأجل
 الموقف (نفس الواجب)، فلا يلزم تصوره.

ومن ههنا (من أجل أن المقدمة واجبة تبعاً واستطراداً، دون قصداً) لم يلزم تعلق
 خطاب الشارع بنفس الموقف عليه (المقدمة) وإنما يلزم تعلق الخطاب بالواجب قصداً
 وبالذات، فالواجب بالذات يكون متعلق الخطاب، دون الواجب بالعرض.

ومن أجل أن المقدمة غير واجبة بالذات لا وجوبية لها، أي لا تكون النية
 واجبة لها، وإنما يكون وجوب النية للواجب بالذات دون الواجب بالعرض،
 كالوضوء مقدمة للصلاة، وليست بينه واجبة بالذات حتى يتوقف عليه جوازها.

التفريع على أن مقدمة الواجب واجبة

إذا شتهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب
 وهو بالكف عنهما

ولو قال: إحدى كما طالق حرمت؛ لأن الاجتناب يقيماً فيه
 أقول: العاية داخلية في المضيء، ليعلم وجود المضيء

١- إذا شتهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب، وهو

(إنما يتحقق ها) بالكف عهها (عن المكروهة والأجنهه).

٢- ولوقل لزوجته ، حداكما طلق ، حرمتا لأن الاجتناب عن الحرام يقبأ ليه
(في أن كل منهما حرام جميعاً).

٣- الفرع الثالث لهذا الأصل (مقدمة الواجب و حبة) دخول الغية في المغيأ

أقول : فالغية داخله في المغيأ ليعلم وجود المغيأ (بكامله) .

مثاله قوله تعالى : ﴿ثم ائمر الصيام إلى ليل﴾ ، فإن الغية (الليل) كالمقدمة لصوم
اليوم ، فصوم جزء قليل من الليل (وهو دقيقة أو دية منه) لازم لاستيعاب كل اليوم
الذي هو معيار للصوم ، وإنما يحصل الاستيعاب الكامل إذا أحاط الصوم جميع أجزائه

١٢- مسألة أن وجوب الشيء يتضمن

حرمة ضده أو كراهته والمذاهب فيها

وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده وقيل يقتضي كراهة ضده، وقيل.
نفس النهي عن ضده فمنهم من ععم في أمر الوجوب والندب
فجعلها نهياً عن الضد تحريماً وتثريباً، ومنهم من خصص بأمر
الوجوب، وقيل ليس نهياً ولا متطعناً عقلاً، وعليه المختزلة وعامة
الشافعية، ثم في النهي كذلك، إلا أن الأمر نهى عن جميع الأضداد،
بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده، وقيل لا

لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل، واللوازم مجعولة
بجعل المألوم، لا يجعل جديد، ولا لزم إمكان الإنفكاك، وبمثله يقال
في النهي، وفيه شيء، فالخطاب واحد بالذات، والتفاوت بالأصالة
والتبعية، كما في إيجاب المقدمة

ومن هنا قيل. يقتضي كراهة ضده، فون خطاب الضمفي أنزل من
خطاب المصريح، لكن يلزم إطلاق المكروه على المتمتع،

إن قلت فالأمر بالشيء نهى عن ضده عينا، والنهي عن الضد

يستلزم الأمر بالصد الآخر تحبيراً، فهذا الصد منهي عنه عينا، وما هو
به تحبيراً، هذا حلف

قلت الإمكان بالنظر إلى شيء لا يباي الامتناع بالدات، ولا الامتناع
بالنظر إلى شيء آخر

لا يقال يلزم على الأول حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث
أنها ضد الحج، وبالعكس، وعلى الثاني وجوب المحرمات ولو تحبيراً،
كوجوب الرنا، لأنه ترك النواطة وبالعكس، لأننا نقول في الأول الأمر
لا يفتحي الاستيعاب، فلا يكون نهياً عن الصد دائماً، فيمكن فعل
ضده الواجب في وقت آخر، ومن هنا قيل إن الشرط أن يكون
الواجب مصيئاً، لكن يلزم أن لا يكون الحج وقته العمر، إلا أن يقال
ذلك وقته نظراً إليه من حيث هو هو، وفي الثاني التعيين لدليل أصلي
أخرج المحل عن قبول التحبير تبعاً، ولأصحاب سائر المذاهب وجوه
ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها، فارجع إليها

واعلم أن وجوب الشيء يقتضي عدم ضده وما ينافيه، لئلا يقع مانعاً عن الإتيان
بالواجب، ففي هذه المسألة (اقتضاء وجوب الشيء وتضمنه عدم ضده أربعة مذاهب:

١- الأول مذهب الجمهور ومختار المصنف: أن وجوب الشيء يتضمن حرمة
ضده، أي الدليل على وجوب الشيء مطابقة يدل تضمناً على أن ضده حرام،

٢- والثاني مذهب فحس الأئمة ولفظ الإسلام وكثير من المتأخرين، وهذا هو
المراد من قوله: وقيل كراهة ضده، أي وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده ويدل عليه
تضمناً

٣- والمذهب الثالث (وهو المروي عن الشيخ الأشعري) أن وجوب الشيء
يقتضي نفس النهي عن ضده، يعنى الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده التزاماً.

ثم اختلف أصحاب المذهب الثالث: فله هم من عدم اقتضاء الأمر بين الأمر
للوجوب والأمر للنهي، فجعل أمر الوجوب مقتضياً للنهي عن الصد تحريماً،

وأمر التدب مقتضياً للهه عن الصة قنربها، و منهم من حصص
اقتضاء الهه عن الصة تحريماً بأمر معيد للوجوب

٤- والمذهب الرابع (وهو مذهب المعتزلة و عاقة الشافعية) أن الأمر بالشئ
ووجوبه ليس بعينه مقتضياً للهه ضده، ولا متصفاً للهه ضده عقلاً، أي لا يدل وجوب
شئ على نهه ضده مطابقة ولا تصفاً، وهذا مفهوم قوله. وقيل ليس بهياً، ولا متصفاً
عقلاً، أي ليس وجوب الشئ بهياً عن ضده، ولا متصفاً له عقلاً، وعنه المعتزلة
وعاقة الشافعية.

هل النهي عن شئ يتضمن الأمر بضده؟

قال: ثم (الخلاف) في النهي كذلك (مثل الخلاف في الأمر) وفيه أربعة مذاهب.

١. قيل: النهي عن الشئ يتضمن وجوب ضده

٢. وقيل: يقتضي كون ضده سنة مؤكدة.

٣. وقيل النهي عن الشئ أمر بضده.

٤. وقيل: ليس النهي أمراً بالضد ولا متصفاً له عقلاً.

إلا أن (١) الأمر بشئ نهه عن جميع الأضداد (أضداد المأموره) بخلاف النهي
عن شئ، فإنه أمر بأحد أضداد النهي عنه. لأن الأمر بالشئ أمر بإيجاد، فلا بد من نهه
جميع أضداده، حتى لا يقع واحد من الأضداد مانعاً لوجوده، وفي النهي عن شئ أمر
بإعدامه، فوجود أحد أضداده كاف في منع وجوده

وقيل: لا، أي ليس الاختلاف في هذا النهي مثل الاختلاف في هذا الأمر.

دليل المذهب المختار (والدليل لا أن الامتناع عن ضداً مأموره من لوازم
وجوب الفعل المأموره،) وليس للوازم أمر جديد غير أمر الملزوم، بل الأمر بالملزوم
يشمل الأمر باللازم استطراداً

ولهذا قال. والنوازم محمولة (موجودة) بحمل الملزوم (بوجوده) لا بحمل

(وجود) جديد، وإلا لزم إمكان انفكاك اللازم عن الملزوم، فلم يبق الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً.

ومثل ما قيل في الأمر: من أن الأمر بان شيء يتصرف حرمة ضده، يقال في النهي بأن حرمة شيء بالنهي يستلزم الأمر بضده، حتى يمنع الضد وجود النهي عنه، فإن الاشتغال بضد من الأضداد من لوازم تحريم الفعل، وإلا لزم إمكان الانفكاك المذكور.

ثم قال المصنف: وفيه شيء، أي في كون النهي مثل الأمر شيء ثم قال في تعليقه: فيه إشارة إلى أن النهي هو الكف عن الفعل، فلا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر، كالنهي عن الحركة (فإنه) لا يتوقف على إيجاد الشكون لجواز أن يكون الشكون عديمياً أي عدم الحركة، فكيف يشغل بالعدم؟

ولم ورد السؤال بأن الأمر خطاب واحد، فكيف يثبت به حكمان متضدان. الوجوب في المأمور به، والنهي عن ضده؟ وكذلك النهي خطاب واحد، فكيف يذل على حكمين مختلفين الحرمة في النهي عنه، والأمر بضده؟
اجاب عنه المصنف بقوله:

فالخطاب واحد بالذات فيه (إيجاب المأمور به أو التحريم المنهي عنه، ولكن يستلزم النهي عن الضد في الأمر، والأمر بالضد في النهي) والتفاوت بالأصالة والتبعية (أي بالوجوب أصلاً في الأمر، وبالنهي عن الضد تبعاً، وكذلك التفاوت بالحرمة أصلاً، وبالأمر بالضد تبعاً في النهي، كما مر في إيجاب المقدمة أنه (إيجابها) تبعاً وإيجاب المأمور به أصلاً.

ومن ههنا (من أجل أن دلالة الأمر على نهى الضد تبعاً) قيل: وجوب الشيء (بالأمر) يقتضي كراهة ضده، ولم يقل حرمة ضده، فإن الخطاب الضماني (كالخطاب الصريح في إيجاب الشرائط والأسباب) ولكن أنزل (وأدون مرتبة) من الخطاب الضماني، (كالخطاب لإيجاب المشروطات والمستتب) للأحكام الثابتة بالخطاب الضماني أنزل وأدون مرتبة من الأحكام الثابتة بالخطاب الصريح، لكن يلزم من إفادة الخطاب الضماني في الأمر الكراهة (كراهة ضده) إطلاق المكروه على (الحرام) الممتنع

تناوله، وهما نوعان متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر ؟

فإن الخطاب الضمى لا يفيد إلا كراهة الضد، دون الحرمة و محض الكلام أنه يثبت من الأمر بالشئ كراهة ضده، دون حرمة، لصعف الخطاب الدال على الحكم الاتزامى مع أن ضد الواجب وممانعه هو الحرام دون المكروه.

و خلاصة الجواب أن ضد الواجب الثابت بالأمر قد يكون حراماً إذا ثبت ذلك الضد بالخطاب الصريح، وقد يكون ضده مكروهاً إذا ثبت بالخطاب الضمى

السؤال وجوابه

إن قلت إن الأمر بالشئ نهى عن (كل) ضد ضده عيأ (معتناً وتفصيلاً) والنهى عن الضد يستلزم الأمر بضد آخر تخييراً (بين أحد الأمرين : إما المأمور به وإما المهي عنه)، فهذا الضد مهي عنه عيأ (معتناً) ومأمور به تخييراً بين أحد الأمرين) هذا خلف (ولائق أن يترشح في الخلف لبدلته ولبحه) ثم أوضح المصنف هذا السؤال في تعليقه وقال: تقرير السؤال إذا فرضنا القيام بمأموراً به، فذلك يقتضي أن يكون كل واحد من القعود والاضطجاع منها عيأ، بحكم أن ظاهر الأمر يستلزم النهى عن جميع الاضداد، فالنهي عن القعود يقتضي الأمر بالاضطجاع تخييراً بحكم أن النهى يقتضي الأمر بأحد الاضداد فالاضطجاع يكون منها عيأ ومأموراً به تخييراً فيكون الاضطجاع معتماً وجائزاً.

وتقرير الجواب: منع الاستحالة في الجمع (بين) الممتنع والجائز (إذا كانا ذاهبتين: وذلك لأن إمكان الاضطجاع بالنظر إلى النهى عن القعود لا يتناقى امتناعه (الاضطجاع) بالذات، بأن لم يرض كونه منها عيأ في ذاته أيضاً، ولا امتناعه بالنظر إلى شئ آخر، وهو القيام، فتعميم الامتناع توسعة في الجواب، يعنى الامتناع على نوعين: لذاته وبالنظر إلى الغير، فإمكانه بالنظر إلى ذاته و امتناعه بالنظر إلى الغير وهو القيام.

وأجاب المصنف عن ذلك السؤال في المتن هكذا. قلت (في الجواب) الإمكان بالنظر إلى شئ لا يتناقى الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شئ آخر، (لأن ما نحن فيه يمكن أن يكون الاضطجاع ممكناً باعتبار النهى عن القعود وباعتبار ذاته، وأن يكون

محتعاً بالنظر إلى القيام)

وإنما يستحيل المح بين الممتنع والجائر إذا كان من جهة واحدة، وأما إذا كان من جهتين فلا بأس به.

الاعتراضان بناء على القاعدةين السابقتين

القاعدة الأولى: أن وجوب الشيء والأمر به يتضمن حرمة ضده، والاعتراض بناء عليها أنه يلزم بنائ على هذه القاعدة حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث (من أجل) أنها ضد الحق، فإذا كان المحج مأموراً به تكون الصلاة ضده ومنهياً عنها وحرماً، وبالعكس، فإنه إذا كانت الصلاة مأموراً بها يكون المحج ضدها ومنهياً عنه وحرماً، وكلاهما من واجبات الدين، وفرائض الاسلام، ومعنى الضدية أحدهما أنه لا يؤدي بأفعال الأخر.

والقاعدة الثانية: أن النهي عن شيء يقتضي الأمر بضده ووجوبه، والاعتراض بنائ على هذه القاعدة أنه يلزم وجوب المحزمات ولو تحجيراً (بين المحرامين) أي المحج من أحدهما لا على التعمين) كوجوب الزنا، لأنه ترك اللواطة حين فعل الزنا، فإن النهي عن اللواطة يوجب الأمر بضده وهو الزنا (لأنهما فعلاً متضادان باعتبار المحل في وقت واحد) فيلزم وجوب الزنا من النهي عن ضده، وهو اللواطة، فيجب الزنا المحرام، وهذا شرح قوله. لا يقال. يلزم على (القانون) الأول حرمة الواجبات كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد المحج وبالعكس وعلى القانون الثاني (يلزم) وجوب المحزمات، ولو تحجيراً، كوجوب الزنا لأنه ترك اللواطة، وبالعكس.

ثم شرع في الجواب عنه وقال لأن هـول في الأول (وجوب الشيء يقتضي تحريم ضده) الأمر (المفيد للوجوب) لا يقتضي الاستبعاد، فلا يكون الأمر بشيء نهياً عن الضدائياً، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن ههنا قيل إن الشرط أن يكون الواجب مضيقاً، لكن يلزم منه أن لا يكون وقت المحج العمر، إلا أن يقال ذلك وقته نظراً إليه من حيث هو وحاصل الجواب عن الاعتراض الأول أنه لا يقال في الأشكال كذلك. لأن هـول في رد الاعتراض المبني على القانون الأول إن الأمر لا يقتضي

استعياب جميع أوقات المأمور به. حتى لا يمكن الإتيان بهذه في تلك الأوقات، فلا يكون في الأمر شيء النهي عن هذه دائماً، بل يقتضي الأمر بشيء النهي عن هذه في أوقات أداء المأمور به، لاني جميع الأوقات، فيمكن أداء الواجب ضد المأمور به في وقت آخر غير وقت المأمور به، فالأمر بأداء الحج لا يكون نهياً عن الصلاة في جميع أوقات الحج، بل نهى عن الصلاة في أوقات أداء ماسك الخنجر، وأما في وقت آخر فأداء الصلاة ليس بمسوع و مسن عنه، وكذلك الأمر بالصلاة يقتضي النهي عن الحج في أوقات أداء الصلاة، لاني جميع الأوقات، حتى لا يمكن أداء الحج

وأما الايمان أولاً فهو من قسم الإدراك الذي معه حكم، فوجوبه لا ينافي سائر الأفعال الواجبة، وثانياً أن الايمان هو الشرط الأول لجميع الواجبات، فلا يكون ضداً لها ثم فزع المصنف على هذا الجواب وقال ومن ههنا أي ومن أجل أن الأمر بالشئ لا يقتضي استعياب جميع أوقات المأمور به، فيمكن الأتيان بهذه في وقت آخر قيل: إن الشرط في تضيئ الأمر الموجب حرمة الضد أن يكون الواجب الثابت بذلك الأمر مضمناً بحيث لا يمكن أداء الضد في وقت ذلك الواجب، وأما الواجب المتوسع الذي يمكن في وقته أداء الواجب وأداء الضد، فأمر ذلك الواجب لا يتضمن حرمة الضد.

ولما ورد على هذا الجواب إشكال بأنه إذا كان الإتيان بهذه الواجب في وقته ممنوعاً يلزم أن لا يكون العمر جميع وقت الحج؛ لأنه لو كان جميع العمر وقتاً للحج فيصير هذه وهو الصلاة ممنوعاً طول العمر، وهو كما ترى،

أجاب عنه بقوله إلا أن يقال ذلك (طول العمر) وقته نظراً إليه من حيث أنه حج مع قطع النظر عن كونه ضداً للصلاة، وهذا الاعتبار والحفاظ لا يكون ضداً للصلاة.

وأجاب المقهاء بأن كل العمر ليس وقتاً للحج بطريق الاستعياب، بل المراد أن وقت الحج ليس خاصاً بوقت دون وقت، وعام دون عام، بل أي عام أراد الحج جازله.

(٢) وحاصل الجواب عن الإشكال الثاني: إننا نقول في جواب الاعتراض المبني على القانون الثاني (أن النهي عن شيء يقتضي وجوب هذه تحييراً) إن هذه القاعدة تكون و تجرى في محل لا يكون فيه دليل أصلي على حرمة ضد النهي عنه، وهنا الرأ

والدوطة وإن كانا ضئيلين، ولكن ورد على حرمة كل واحد منهما دليل أصلي مستقل من الكتاب والسنة، فهذا الدليل أخرج المحقق (الربنا واللوطة) عن قبول الوجوب التخييري تبعاً، أي بمتابعة دلالة النهي على وجوب الضد.

١٣ مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، خلافاً للفرأى رحمه الله؛ لأنَّ الوجوب يتضمن الجواز، والساح لا ينافيه، فبقى الجواز على ما كان قبل الجنس بتقوم بالمصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا يتقوم بمصل آخر، وهو عدم الحرج في الترك، كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقى جماًداً، فتدبر

مفهوم النسخ وأنواعه

١- واعلم أن النسخ في اللغة الإزالة، والفعل، وفي الاصطلاح: هو إزالة حكم شرعي مقدم بدليل شرعي متأخر، كنسخ عدة طلاق المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشراً.

٢- وقد يكون النسخ مطلقاً (نسخ الوجوب والجواز كليهما) كنسخ أحكام الشرائع السابقة،

٣- وقد يسخ الوجوب ويبقى الجواز، كصوم يوم عاشوراء، وهذا النوع الثاني هو محل الاختلاف الذي أشار إليه المصنف، ثم ذكر المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الحنفية والفرأى

١- فقال إشارة إلى مذهب الجمهور إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، ومثاله نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء، وبقاء جوازه واستحبابه.

٢- ووجه إلى مذهب الفرأى وبعض الحنفية فقال: خلافاً للفرأى، ولم يذكر بعض الحنفية صريحاً؛ لأنه اختار مذهب الجمهور، ودليل الفرأى وبعض الحنفية على عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب نسخ الصلاة إلى بيت المقدس، فإن التوجه إليه كان واجباً

فسبح ، ولم يبق الجوار أيضاً ، وأما في المواضع التي يُسبح الوجوب والجوار باقي (في الظاهر) ، فالجوار ليس باقياً بحكم الدليل المنسوخ ، بل جاء الجوار بدليل آخر مستقل كجوار واستحباب صوم عاشوراء ، فإنه بدليل مستقل رغب به النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء بعد نسيح وجوبه بصوم رمضان وقال في بيان دليل الجمهور لأن الوجوب يتضمن الجوار ، والناسخ لا ينافيه ، فيبقى على ما كان ،

شرح الدليل : فإن "الوجوب" مركب من الجزئيين . لأنه عبارة عن "جواز الفعل" مع "حرمة الترك" فعلم أن الوجوب يتضمن الجوار ، والناسخ لا ينافيه (الجوار) ويكون انتفاء المركب بانتفاء أحد جزئيه ، فالناسخ رفع أحد جزئ الوجوب وهو "حرمة الترك" فاتفق الوجوب وبقي الجوار (جواز الفعل) على ما كان ، وهو المطلوب .

الإشكال على هذا الدليل : قيل . (إنما) يتقوم الجنس (كالحيوان) بالفصل (كالناطق) فيرتفع الجنس بارتفاع الفصل (وهذا تمهيد) ففي تعريف الوجوب به (جواز الفعل مع حرمة الترك) (جواز الفعل) كالجنس ومع "حرمة الترك" كالفصل ، فلا بد أن يرتفع ماهو كالجنس أعني "جواز الفعل" بارتفاع ماهو كالفصل ، وهو (مع حرمة الترك) فكيف يبقى الجوار بعد رفع ونسخ الوجوب ؟

الجواب : قلنا : (قد يتقوم الجنس بفصل آخر بعد رفع فصل من فصوله وهما أيضاً إذا ارتفع بالنسخ ماهو كالفصل وهو (مع حرمة الترك) لماهية الوجوب يتقوم ماهو كالجنس (جواز الفعل) بفصل آخر ، وهو عدم المخرج على الترك ، فالجواز هو الفعل الذي لا يخرج على تركه .

كما أن (الجسم) جس (والنامي) فصله . فإذا ارتفع نمؤه (بسبب من الأسباب) فيبقى جامداً فالجسم الذي كان يتقوم بالنامي يتقوم بعد رفع النامي بفصل آخر وهو الجامد (غير النامي)

قوله : "فتدبر" هذا إشارة إلى الدليل على تقوم الجنس بالفصل وتبدل فصل بفصل آخر ، فإن الحكماء ذكروها في بحث الكون والفساد إن المادة (الهيولى) تسخّل عن صورة جسمية وتتكون بصورة أخرى مع بقاءها بحالتها ، وقد قالوا إن الجنس مأخوذ

من المادة والفصل من الصورة، فكما أن في الأصل (الموجود الخارجي) لا ترتفع المادة برفع صورة كذلك لا يرتفع الجس (في الموجود الذهني) برفع الفصل، فحكم المأخوذ (الجس والفصل) كحكم المأخوذ عنه (المادة والصورة)

معاني لفظ (الجائز) الخمسة

اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، وعلى ما لا يمتنع عقلاً، وعلى ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً، وعلى المشكوك فيه كذلك، هذا

اعلم أن (الجائز) كما يطلق (١) على المباح، (٢) يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، أي يطلق على هذا الحرام، فيشمل الواجب والمندوب والمباح، فصار الواجب بهذا الاعتبار نوعاً من الجوار (٣) ويطلق على ما لا يمتنع عقلاً، أي على مقابل الممتنع عقلاً، وهو الممكن العقلي، (٤) ويطلق على ما استوى (فيه) الأمران (الفعل والترك) شرعاً أو عقلاً، وهذا أعم من الإباحة، فإن الإباحة فيه الاستواء شرعاً فقط، وهذا الاستواء شرعاً وعقلاً، وبما أنه استوى فيه الأمران عقلاً، فيشمل المشكوك فيه عقلاً، مثل الأمور العقلية التي تعارضت فيها الأدلة العقلية، (٥) وكذلك يطلق على المشكوك فيه (شرعاً) لتعارض الأدلة الشرعية فيه، كسور الحمار بهذا، خذ هذا.

وقال المصنف في تعليقه على هذا المقام: فالجائز له معاني:

- ١ - أحدها الأماكن الخاصة الشرعي، وأما الأماكن الخاصة العقلي (من جملة معانيه في العقلية) فليس منها في عرف الفقهاء
- ٢ - والثاني مقابل الحرام
- ٣ - والثالث مقابل المحال.
- ٤ - والرابع ما لا يشتمل على مصلحة أو مفسدة وجوداً وعدماً، لا شرعاً كالمباح، ولا عقلاً، كفعل العتيق
- ٥ - والخامس المشكوك فيه في نظر المجتهد شرعاً، كما في تعارض دليلين، أو عقلاً

كما إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

١٤ مسألة اجتماع الوجوب والحرمه

في الجنس الواحد أو النوع الواحد

يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمه، كالسجود لله تعالى وللشمس، ومنع بعض المعتزلة مكابرة، ومرفهم إلى قصد التعظيم لا يجدي، إنما الكلام في الواحد بالسوء، فإما أن يتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساوى، فذلك مستحيل بل تعميده محال، أو يتعدد، كالصلاة في الدار المعصية، فعند الجمهور تصح، وقال القاضي لا تصح ولا يسقط الطلب واستبعده الإمام الرازي، وعند أحمد وأكثر المتكلمين والجباي لا يصح ولا يسقط،

لنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة، فإن الكون في المحتر وان كان كوناً واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة وكون من حيث أنه غصب

فيل السهي عن الكون في المكان المعصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره

أقول الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوزنا الاجتماع نظراً إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقته، فأين الدلالة، فصار كمن أمر عبده بالخياطة، وبهي عن السفر، فحاط وسافر فإنه مطيع وعاص قطعاً

والنقض بصوم يوم الحر مدفوع؛ بأن التحلف موسوع، فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه، ولو سلم فهو مانع، وهو السهي الدال على فساد الصوم فيه، بخلاف السهي عن العصب؛ فإنه لا يدل على فساد الصلاة

والجواب بتخصيص الدعوى بما كان بينهما عموم من وجه لا يدفع النقض عن عموم الدليل، إلا أن يقال العام المطلق لاحقيقة له في

التحصل، إلا حقيقة الخاص، لا اتحاد الفعل فيدرم اجتماع الحسن
والفح في الحقيقة المتحضنة وفي العموم من وجه حقيقتان فتأمل .
ولم أيضا لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة ، لأن الأحكام متضادة ،
والكون واحد، فإن المكروه إما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل
الوصف فلا فرق بين نهى التحريم والتعريب، فتدبر
واستدل (بأنه) لو لم يصح لما سقط التكليف، قال القاضى وقد سقط
إجماعاً، ورد بسع تحقق الإجماع، إذ لو كان لعرفه أحمد رحمه الله، ثم
ادعاء جهق التعريب والعصب في الخروج عنها، فيتعلقان به، من
خطأ أبي هاشم، كيف ويلزم تكليف المحال، بل التكليف المحال،
واستصحاب المعصية حق بفتح زجرأ، كما ذهب إليه إمام الحرمين
ليس يبعد موالحق أن التوبة ماحية بهذا

١- يهمل في الفعل الواحد بالجنس الذي له أنواع مختلفة اجتماع الوجوب و
الحرمة، كالسجود، فإن له أنواعاً سجود لله وسجود للشمس ، وسجود للقمع،
وسجود للأصنام، فالسجود لله واجب، والسجود للشمس ولغيرها من الآلهة الباطلة
حرام فاجتمع في أنواع الجنس الواحد الوجوب والحرمة، وتمنع بعض المعتزلة
اجتماعها في الفعل الواحد بالجنس كالسجود المذكور و منعهم مكابرة، ومنع عن
البدعيي ، ودليلهم أن الحسن والقبح عندهم في الأفعال ذاتان، فالحسن العقل يقتضي
وجوب الفعل ذاتاً، وقبحه يقتضي حرمة الفعل ذاتاً فلا يجتمع الوجوب والحرمة في
ذات واحدة، فرد عليهم المصنف وقال منعهم مكابرة ، لأن اجتماعها في نوعين
مختلفين من جنس واحد، لا في ذات واحدة، ولما قالت المعتزلة: إن اجتماع الوجوب
والحرمة ليس في فعل السجود، بل في ملزومه وهو قصد التعظيم، فجار اجتماع
الوجوب والحرمة في قصد التعظيم، فالسجود لقصد تعظيم الله واجب، ولقصد تعظيم
غيره تعالى حرام ، قال المصنف وعرفهم اجتماع الوجوب والحرمة إلى قصد التعظيم
(دون السجود) لا يحددهم ولا ينفعهم في الفرار عن اجتماعها في جنس واحد باعتبار

بوعيه، فإن قصد التعظيم أيضاً جس له أنواع يجوز اجتماعهما في قصد التعظيم باعتبار بوعيه (قصد تعظيم الله، وقصد التعظيم غير الله)، ولا معنى للتخصيص عدم الجوار بأفعال الجوارح، أي تخصيص عدم جواز الاجتماع بأفعال الجوارح ومع جواره في أفعال القلب

وأما الكلام والبراع في جوار اجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد بالبروع الذي تحته أشخاص مختلفة، فذلك الواحد البروع لا يخلو عن أحوال ثلاث:

١- إنما ان تتحد فيه جهة الوجوب والحرمة حقيقة، بأن تكون جهة الوجوب هي جهة الحرمة

٢- أو تتحد الجهة حكماً، بأن تكون جهة الوجوب غير جهة الحرمة، ولكن كانتا (الجهتان) متساويتين، فصارتا كجهة واحدة حكماً، ففي تلك الحالات يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة، لأنه مستلزم لاجتماع النقيضين، بل التكليف يمثل ذلك الاجتماع وذلك الفعل الواحد البروع محل لما مر.

٣- أو تتحد تلك الجهة، كفعل الصلاة في الدار المنصوبة فإن الوجوب من جهة أنها مأمور بها، والحرمة من جهة أنها تؤدي في ملك العمر بلا رجاء، ومثل ذلك البروع الواحد هو محل البراع، وفيه أربعة مذاهب

تعيين محل النزاع

١- الأول مذهب المهور، فعند المهور تصح (الصلاة وإن كان ذلك الفعل حراماً ولا ثواب للمصل)

٢- والثاني مذهب القاصي أبي بكر الباقلاني، وقال القاضي: لا تصح (الصلاة) ويسقط الطلب (أي يسقط عن المكلف طلب القضاء ثانياً)

٣- والثالث مذهب الإمام الرازي واستبعده (أي استبعد هذا القول أو الرأي) الإمام الرازي (في المحصول)؛ لأن عدم الصحة ينافي سقوط الطلب.

٤- والرابع مذهب أحمد وأكثر المتكلمين والجهالي وعد أحد وأكثر المتكلمين

واجباً لا تصح (الضلاة) ولا يسقط الطلب

دليل الجمهور على جواز الاجتماع في

الواحد النوعي متعدد الجهة

ودليل جمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي متعدد الجهة، وعن صحة الضلاة في الأرض المعصوبة ما يأتي.

(الدليل) لما عدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب ومتعلق الحرمة) حقيقة . أي جهة الوجوب، وجهة الحرمة مختلفتان حقيقة، فمتعلق الوجوب هو عبادة الله، و متعلق الحرمة استعمال ملك الغير بلا رضاء

وقد في دليل عدم اتحاد المتعلقين حقيقة، فإن وجود الضلاة في المكان الخاص (الدار المعصوبة) وإن كان واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه وجود من حيث أنه صلاة، ووجود من حيث أنه غصب، فالوجودان مختلفان من حيث عبادة الله، ومن حيث استعمال ملك الغير بدون رضاء، فاختلف متعلق الوجوب والحرمة. وهذا مفهوم قول المصنف. " فإن الكَوْن في الخير وإن كان واحداً لشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كَوْن من حيث أنه صلاة، و كَوْن من حيث أنه غصب"

الإشكال على صحة الضلاة في الأرض المعصوبة والجواب عنه

أما الإشكال فقد قيل . (إن) الهي عن كون الضلاة في المكان المعصوب يدل على أن الكون (الوجود) المطلوب في الأمر بالضلاة غيره، (غير كون الضلاة في المكان المعصوب)، يعنى الوجود المطلوب في الأمر بالضلاة غير وجود الضلاة في المكان المعصوب، فلم يحصل الإتيان بالمأمور به.

وأما الجواب فهو يبدأ من قوله أقول الدلالة ممنوعة؛ لأنها فرع التضاد، وإذا جُوز ما الاجتماع (اجتماع الوجوب والحرمة) نظراً إلى أن الأمر مطلق، كما هو حقيقته، فأين الدلالة؟

وحاصل الجواب . أنا لا نسلم أن الهي عن الوجود في دار معصوبة يدل على أن

الوجود المطلوب بالأمر بالصلاة غير الوجود في الدار المعصوبة ؛ لأن الأمر بالصلاة ووجودها عام من أن يكون في دار معصوبة أو في غير ها، إذا الأمر بالصلاة وإيجابها مطلق عن قيد كونه في داراً (مملوكة كانت أو معصوبة، وإنما يدل النهي على غيرة الوجودين إذا كان بينهما تضاد، ولا تضاد بين وجود الصلاة وبين النهي عن الوجود في دار معصوبة ولا دلالة على المغيرة والمنفوت، وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ بل بينهما (بين الوجود في الدار المعصوبة وبين وجود الصلاة) عموم وخصوص من وجه.

فالأمر (الأمر بالصلاة) باقي على إطلاقه كما هو حقيقته فجار أن تكون الدار لشئ آخر، ولا تكون فيها الصلاة، وجار أن توجد الصلاة في دار غير المعصوبة كما هو الأصل.

(١) وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ فصار أداء الصلاة في دار معصوبة ، كما إذا أمر عبده بالخياطة، ونهاه عن السفر، فخاط (أي جاء بالمأمور به) وسافر، فإنه (العبد) مطيع و عاصي قطعاً. كذلك في أداء الصلاة في الدار المعصوبة فالمتصل مطيع بأداء الصلاة، وعاصي بأدائها في دار معصوبة.

نقض صحة الصلاة في دار معصوبة بعدم

صحة صوم يوم النحر

تفصيل النقص . أنه لو صحت الصلاة في دار معصوبة لعدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب و متعلق الحرمة) فكان صوم يوم النحر أيضاً باعتبار الجهتين (جهة الوجوب المتعلق بالعبادة ، وجهة الحرمة المتعلقة بالإعراض عن الضيافة ، فكونه صوماً عبادةً، وكونه في يوم النحر ممنوع، فهما أمران مختلفان ، كالصلاة ، والصلاة في الدار المعصوبة . فلا بد أن يصح صوم يوم النحر (المنذور فيه) ولا تصح الصلاة في الأرض المعصوبة . فأجاب عنه المصنف بجوابين

أولهما معني وثانيهما تسليمي، (وهذا النقص) مدفوع بأن تخلف حكم الصلاة في الدار المعصوبة عن حكم صوم يوم النحر (نذراً) ممنوع ، فلما نلترم صحة صوم يوم النحر (كصحة الصلاة في الدار المعصوبة)، فعندنا (الحقبة) يخرج نادر صوم يوم النحر

عن عهدة أداء الصوم بالضموم في يوم النحر، ولو لم يصم فيه فعليه القضاء، نعم بأنم بالضموم في يوم لنحر لأجل الإعراض عن ضيافة الله .

والجواب التسليمي أنه لو سلم عدم صحة الصوم في يوم النحر، وسلم حكم صحة الصلاة في الدار المعصوبة، فهو مانع، وهو الهي الدال على فساد الصوم فيه (في يوم النحر) بخلاف الهي عن الغصب، فإنه لا يدل على فساد الصلاة، لأن الهي عن الغصب، ساكت عن الصلاة في تلك الدار صالحة وفسادا، وكذا الأمر بالصلاة ساكت عن أدائها في الدار المعصوبة وغيرها .

ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه

وحاصل جواب ابن الحاجب عن النقض أن جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالوع إذا كان متعدد الجهة بخصوص بنوع كان بين جهتي عموم بخصوص من وجه، كالصلاة في دار مفصولة، فإن بين الصلاة والدار المعصوبة عمومًا ومخصوصًا من وجه، لجواز انفكاك أحدهما عن الآخر، فإذا ثبت انفكاك إحدى الجهتين (الوجوب) عن الأخرى (الحرمة)، وأما في صوم يوم النحر، فليس بين الصوم المنذور، وبين يوم النحر عموم ومخصوص من وجه، بل بينهما عموم ومخصوص مطلق، وقيل بين مطلق الصوم وصوم يوم النحر عموم ومخصوص مطلق بأن مطلق الصوم عام، وصوم يوم النحر خاص، لوجود يوم النحر بدون صوم النذر، ولعدم وجود الصوم المنذور في يوم النحر في غيره، فكونه صومًا مندورًا يقتضي الوجوب، ويكره في يوم النحر يقتضي حرمة الصوم، فلا يمكن الجمع فيه بين الوجوب والحرمة، بخلاف الصلاة في الدار المعصوبة .

وذكر في تفصيل ردة قوله. والجواب بتخصيص الدعوى (اجتماع الوجوب والحرمة) بما (بنوع) كان فيه بينهما (بين الجهتين)، جهة الوجوب وجهة الحرمة عموم ومخصوص من وجه (كالصلاة والدار المعصوبة) لا يرفع النقض من عموم الدليل الذي يكون النقض فيه دون الدعوى، فإن الدليل ليس بخاضع بما كان بين الجهتين عموم ومخصوص من وجه، إذ مقدمات الدليل جارية في صوم يوم النحر، مع أن بين الجهتين عمومًا ومخصوصًا مطلقًا، ولم يورث النقض على الدعوى بل على الدليل، فكيف يفيد

تخصيص الدعوى بالصلاة في الدار المعصومة ٢

إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض

ولما لم يرفع النقض بتخصيص الدعوى عن عموم الدليل لم يصح ذلك الجواب المخصص للدعوى، أشار إلى الجواب بطريق آخر يميز تخصيص الدعوى، حتى يرفع النقض عن عموم الدليل، وقال: إلا أن يقال: العام المطلق (كالصوم) لا حقيقة له في التحصيل والوجود، إلا في ضمن حقيقة الخاص (صوم يوم الحر) لانحداد الجعل، أي لانحداد إحداهما بوجود واحد، فيلزم اجتماع الحسن (الوجوب) والقبح (الحرمة) في الحقيقة المتحصنة (الموجودة) في ضمن الخاص، وفي العموم من وجه (كما بين الصلاة والدار المعصومة) حقيقتان مختلفتان (كالوجوب والحرمة) فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في حقيقة واحدة.

وقوله: فتأمل " إشارة إلى الاعتراض، وهو أن القول بأن العام (كالصوم) مطلقاً لا حقيقة له في التحصيل (في الوجود) إلا في ضمن حقيقة الخاص (كصوم يوم الحر) لا يتم إلا إذا كانت الجهتان المختلفتان في العام والخاص ذاتيتين للواحد النوعي الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة، كالحewan و الناطق للإنسان، وأما إذا كانتا عرضيتين كالماشى والطاحك للإنسان فلا يتم.

٢- الدليل الثاني للجمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة (قال المصنف) ولما (دليل) أيضاً (بأنه لو لم يصح (الاجتماع) لما ثبتت صلاة مكروهة؛ لأن الأحكام متضادة والكون (الوجود) واحداً؛ فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لا محل الوصف، فلا فرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه. فتدبر.

شرح الدليل: وخلاصة الدليل أنه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلاة مكروهة قط، والثاني باطل لوجود الضلوات التي تركت فيها التنش وبعض الواجبات، فالمقدم مثله، وجه اللزوم أن الأحكام الفقهية (كالوجوب والدب و الكراهة) كلها متضادة (باعتبار الثبوت والآثار) فكما يمكن جمع الوجوب والحرمة في فعل واحد بالنوع من الجهتين، كذلك يمكن جمع الوجوب مع الكراهة، ووجود الصلاة

ووجود الكراهة واحد، ليس بينهما مرتبة ولا تراخ، والمكروه هو فعل الصلاة، فيصدران (فعل الصلاة والكراهة) معاً، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف (وصف ترك النسي) فكما أنّ في نهي التحريم (نهي العصب) تكون حرمة، كذلك في نهي التنزيه (نهي ترك لسي) تكون كراهة، فلامرّق بين نهي التحريم ونهي التنزيه في امتناع اجتماعهما في نوع واحد من جهة واحدة، وفي جواز اجتماعهما من جهتين

وقوله "فتدبر" لعله إشارة إلى دفع ما قيل إنّ نهي التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف (غالباً) إلى التحريم لأجل الذات، بخلاف نهي التنزيه فإنه يرجع (غالباً) إلى الكراهة لأجل الوصف،

وتفصيل دفعه بأن الكلام في جواز الاجتماع عقلاً، فإذا جاز اجتماع الوجوب و لكراهة بتعدد الجهة، فليجز اجتماع الوجوب مع الحرمة، لأنها (الحرمة والكراهة) سواء في التضاد، والفرق بينهما بالغالبية والمعلومية في الرجوع إلى الذات والوصف، وليس وضع المسألة فيها، بل وضع المسألة في جواز الاجتماع عند تعدد الجهة.

الدليل الثالث الضعيف للجمهور على جواز الاجتماع

واستدلّ (بأنه) لو لم يصح الاجتماع في الواحد بالوع لماسقط تكليف القضاء عن من صلى في دار مفصولة، فإنه إذا صلى أحد في الأرض المفصولة سقط عنه تكليف أداء الفرض أو قضاءه، وقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني: وقد سقط تكليف أداء الفرض بالصلاة في الدار المفصولة إجماعاً، فلم يجر اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالوع لم يجر الصلاة في الدار المفصولة ولا سقط بها التكليف، (تكليف الأداء ثانياً) مع أنه يسقط التكليف لأجلها ولأجل ضعف هذا الاستدلال قال المصنف: و ردّ (هذا الاستدلال) بجمع تحقق الإجماع، إذ لو كان إجماعاً على سقوط التكليف لأجل الصلاة في الأرض المفصولة لعرفه الإمام أحمد، ولكن لم يعرفه، فلم يتحقق

الجواب عن القول بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في نوع واحد

وقال أبو هاشم المعتزلي: إنه قد وجد اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي مع وجود الجهتين، مثاله رجل غصب دار رجل أو أرضه، ثم تاب عن فعله و أراد

الخروج من تلك الأرض، ففي الخروج وضع الأقدام واستعمال ملك العير وهو حرام وفيه تحية و تفرغ ملك الغير وهذا واجب، فاجتمع الوجوب والحرمة في نوع واحد، وهو الخروج عن ملك الغير، واختلاف الجهتين (جهة الخروج عن الدار وجهة التفرغ) لا يرفع، فاجتمع الوجوب والحرمة في نوع واحد بالنوع وهو الخروج عن الدار المعصوبة، ومتعلقها شيء واحد.

وهذا القول من خطأ أبي هاشم، وكيف لا يكون من خطئه؟ ويلزم من هذا القول جعل العبد مكلماً بفعل محال؛ لأن الامتثال بأمر مفيد للوجوب (وجوب الخروج عن الدار) والاجتناب عن الشيء المفيد للحرمة (حرمة استعمال ملك الغير وأرضه لمخروج) لا يمكن، بل هو من المحال، لأن الخروج مشتمل على التقيصين (إمكان صدور الخروج و امتناعه) بل هذا من قبيل التكليف الذي هو بنفسه محال، لأن الفعل الذي كُلف به محال صدوره عن المكلف و﴿لَا تُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ وما لا يسعه المكلف لا يكلف الله به. وقد فزق المصنف بين التركيب الإضائي (تكليف المحال) والتركيب التوصيفي (التكليف المحال) كما يقال: فرض محتمل (بالإضافة) وفرض محتمل (بالتوصيف) ففي الأول المفروض محتمل، وفي الثاني الفرض والمفروض كلاهما محتملان.

واستصحاب المعصية ولزومها في هذا الخروج (الخروج عن الدار المعصوبة) حتى يفرغ ملك العير (إنما يكون) زجراً؛ لتلا يرجع ثانياً إلى عمل الغصب، ولتكون عبرة لعيره، كما ذهب إليه (إلى لزوم المعصية زجراً) إمام الحرمين، وهذا ليس بهعيد عن الحق والعقل وقضيل الخير (ليس بهعيد) عن المبتداء (استصحاب المعصية) لبعده المسافة بينهما. والحق أنه لا معصية في الخروج عن الدار؛ لأن التوبة ماحية ومريلة للمعصية، بخذ هذا واعمل به وعلم غيرك.

١٥ مسألة جواز تحريم واحد غير معين

من الأشياء المعلومة

يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فهناك المقصود مع الخلو وههنا منع
المجمع وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً

بمجرد تحريم واحد غير معيّن من أشياء معلومة، كواحد خصال الكفارة، فهناك
(في إيجاب أحد الأشياء المعلومة) المقصود منع الخلو، أي لا بد

للممكّن أن يأتى بواحد منها وتركه كلّ واحد من الأشياء المعلومة ممنوع، بل لا
بد له من الإتيان بواحد منها، وههنا (في تحريم واحد منها) المقصود منع المجمع، أي لا بد
من ترك واحد منها، لا كلّها مجموعة

ويكون في هذه المسألة ما تقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً. يعنى الدليل
الذى مرّ في الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل على هذه
المسألة. والاختلاف الذى مرّ في الواجب المخير من أن الواجب إما الكل أو البعض
المعنى، أو بعض غير معيّن هو بعينه جارٍ في هذا المسألة

أنواع تحريم أحد الأشياء المعلومة

اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أعماء
أحدها أن يتعلق بمفهوم أحدها، فيفيد التعميم؛ لأن عدم الطبيعية
(الكلية) إنما يكون بعدم جميع الأفراد، نحو (لا تطلع منهم آثماً أو
كفوراً)

اعلم أن تعلق الترك (بعد النهي) بأحد أشياء (معلومة) على أعماء (أنواع).
أحدها أن يتعلق النهي بمفهوم أحدها (أحد تلك الأشياء) ولا يكون أفراد ذلك الأحد
مقصودة أولاً، فيفيد النهي التعميم ونحو (جميع أفراد ذلك الأحد)، لأن عدم الطبيعة
(طبيعة الشيء) إنما يكون بسبب عدم جميع الأفراد، (جميع أفراد ذلك الشيء) نحو قوله

تعالى (لا تصنع منهم أثماً أو كفوراً) أيلامرتكب معصية ولا كفراً، فإنه نهى و منع إطاعة كل واحد من لأثم والكفوراً انفراداً واجتماعاً

والثاني أن يتعلق بما صدق عليه مفهوم أحدها، فيفيد إما عدم هذا أو عدم ذلك، ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض، بناء على أن كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد عموم السلب

والثاني . أن يتعلق النهي بما صدق عليه مفهوم أحد تلك الأشياء بالذات ، فيفيد إما عدم هذا ، أو عدم ذلك ، ويتعلق ذلك النهي بمفهوم أحد تلك الأشياء بالعرض ، بناء على (هذه القاعدة) أن كلما اتصف به الأفراد بالذات تتصف به الطبيعة (المفهوم الكل بالعرض) وفي الجملة ، أي بوجه ق ، فلا يفيد هذا النهي والترك عموم السلب وشموله لجميع أفراد المفهوم ، بل يفيد سلب العموم وهذا الترك هو المراد هنا .

والثالث أن يتعلق الترك بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما كان العطف بالواو نحو لا تأكل السمك و(تشرب) اللبن

والثالث : أن يتعلق النهي بالمجموع من تلك الأشياء ، فيفيد التهي عدم الاجتماع ، أي عدم اجتماع تلك الأشياء ، وذلك في كان العطف بين الأشياء بالواو ، أي في تركيب و كلام كان العطف فيه بحرف الواو، نحو (المفولة المشهورة) لا تأكل السمك و(لا تشرب) اللبن ، أي لا تجمعها في الأكل ، وعد هذا النوع من أنواع تعلق الترك بأحد الأشياء نسامح الآن تعلق النهي والترك فيه بالمجموع بالذات ، وبأحد الأشياء بالعرض .

والرابع : أن يكون الترك نفسه مبهما لا المتروك، وذلك إذا كان العطف باو، والمقصود عدم الجمع، نحو لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذ من عطف الجملة على الجملة، هكذا ينبغي أن يحقق المقام

والرابع أن يكون النهي والترك نفسه مبهماً، لا المتروك، أي لا يكون المتروك مبهماً بالذات، كما كان في الأنواع الثلاثة المذكورة سابقاً، وذلك النوع من الترك إنما يوجد إذا كان العطف بين الأشياء بكلمة (أو) المفيدة للتريديد بين الأمرين، والمقصود من مثل هذا الترك هو عدم الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، نحو لا تأكل السمك أو لا تشرب اللبن، والأظهر حينئذ أي حين كون الترك مبهماً بالذات، أنه من (قبل عطف الجملة (جملة أو لا تشرب اللبن) على جملة (جملة لا تأكل السمك) هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام.

١٦ مسألة كون المندوب مأموراً به حقيقة

المندوب هل هو مأمور به ؟ فعند الحنفية لا إلا مجازاً، وقيل عن المحققين نعم حقيقة

المندوب (هو ما يترتب الثواب على فعله، ولا بأس بتركه) هل هو مأمور به حقيقة (أو مجازاً)؟

وذكر المصنف مذهبين حول هذه المسألة:

١ - مذهب الحنفية، وهو عندهم لا يكون مأموراً به إلا مجازاً، وذكر لهم ثلاثة أدلة على كون المندوب مأموراً به مجازاً.

٢ - مذهب المحققين من الأصوليين، والمندوب عندهم مأمور به حقيقة، وأورد من جانب المحققين دليلين وعبارة المصنف هكذا. فعند الحنفية لا، إلا مجازاً، وقيل (منقولاً) عن المحققين: نعم، حقيقة (أي هو مأمور به حقيقة).

أدلة الحنفية

لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط، وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط، وأيضاً لو كان لكان تركه معصية؛ لأنها مخالفة الأمر، ولما صح لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء؛ لأنه يديهم إليه

والدليل لنا على مذهب الحنفية أولاً. أن (صيغة) الأمر حقيقة في القول
المختص بـ (كقُتل وأمثاله) و ذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط (أي في إيجاب
شيء دون نفيه أو إباحته أو التعميز).

وأيضاً ثانياً. أنه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لكان تركه معصية، لأن المعصية
مخالفة الأمر، أو عدم الاجتناب عن النهي.

و ثالثاً. أنه لو كان مأموراً به حقيقة لما صبح قوله صلى الله عليه وسلم "لولا أن
أشقى على أمتي لأمرتهم بالشواك عند كل وضوء" لأن الشواك مندوب ومع ذلك قال
صلى الله عليه وسلم ما أمرت بالشواك مخافة المشقة، فعلم أن الشارع لم يأمر بهذا
المندوب، وهو الشواك، وإنما نذبت الأئمة ودعاهم إليه، ولم يأمرهم به إيجاباً وإطلاقاً
الأمر على الأقوال المرغبة في الشواك بإطلاق المأمور به على الشواك وغيره من
المندوبات على سبيل المجاز.

ادلة المحققين

قالوا أولاً إنه طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به، قلنا لا، بل
والمندوب إليه أيضاً
وثانياً أن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب، وأمر نديب
ومورد الفسحة مشترك
قلنا هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة إلى غير ذلك، فهم توسعوا
عن حقيقة الأمر

قالوا أولاً. إنه (العمل بالنديب) طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به، فالعمل
بالمندوب فعل المأمور به الذي ورد لأجله الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل : لا سلم أن الطاعة فعل المأمور به، بل الطاعة
فعل المأمور به والمندوب إليه أيضاً، فكونه طاعة لا يستلزم كونه مأموراً به.

و(قالوا) ثانياً: إن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب وأمر نديب، ومورد

القسمه (إلى الإيجاب والندب) مشترك بين (أمر الإيجاب و أمر الندب) فثبت أن الأمر يدل على المندوب أيضاً، فالمندوب مأمور به حقيقة

فما القسمه لا تدل على أن الأمر حقيقة في الندب؛ لأنهم قسموه أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة، (ذهب) إلى غير ذلك من معانيه، فيلزم أن يكون الشيء المهدد به والمباح أيضاً مأموراً به حقيقة، وليس الأمر كذلك، فهم (أرباب اللغة) توسعوا عن حقيقة الأمر، وقسموه برعاية عموم المجاز (ما يدل على طلب الفعل) إلى أقسام بعضها مأمور به حقيقة، وبعضها مأمور به مجازاً، فمندوب هو المأمور به مجازاً

١٧ مسألة عدم كون المندوب سبباً للتكليف

المندوب ليس بتكليف؛ لأنه في سعة من تركه، خلافاً للاستاذ، ولعله أراد وجوب اعتقاد الندية، ولهذا جعل المباح تكليفاً، لكن ذلك حكم آخر، ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفاً، لم يبعد، فافهم

المندوب ليس بتكليف (أي ليس مما كُلف بعمله الإنسان) لأنه في سعة من تركه، (أي ليس تركه معصية)، خلافاً للاستاذ (أي إسحاق الإسفرائني) فإنه قال: هو مما يكلف به لتحصيل الثواب، (ثم قال المصنف في تاويل كلام الأستاذ) ولعله أراد وجوب اعتقاد الندية، (أي يكلف باعتقاد نديته وكونه مما يُحصل به الثواب، ثم استشهد بالمباح وقال) ولهذا نجعل المباح تكليفاً (مما يكلف به الإنسان، أي لأجل إرادة اعتقاد الإباحة جعل المباح تكليفاً) وإلا في ترك المباح أيضاً سعة، فكيف يكون مما كُلف به؟

ولكن (يرد على هذا التأويل أن الندب أو الإباحة حكم، وذلك أي وجوب اعتقاد الندية والإباحة حكم آخر، فكيف يجعلها الأستاذ حكماً واحداً، حتى يصح التأويل؟)

وأشار المصنف إلى توجيه آخر وقال: 'ولو جعل نفس خطاب الشارع تكليفاً لم يتخذ (أي لو جعل خطاب الله تعالى المنعيل بأفعال العباد انقضاء أو تخيراً) مما كلف به لم يتخذ؛ لأنه يشمل الوجوب والندب والإباحة والكراهة كلها بمعانيها المعتبرة، سواء كان التكليف بها عقلاً (اعتقاداً) أو لعلاً أو قولاً، ولا يفسى إشكال.

وقوله "فافهم" اشارة إلى دقة المقام ، لاننا مكلفون في بعض الأحكام عقلاً ، بأن يقبله عقولنا ، وفي بعضها فعلاً ، بأن يعمل به ، وفي بعضها قولاً ، بأن نقوله ونقر به

١٨ مسألة أن المكروه كالمندوب في التكليف وعدمه المكروه كالمندوب بلا نهي و لا تكليف ، والدليل الدليل و الاختلاف الاختلاف

لمكروه كالمندوب ، لا نهي عن فعله و لا تكليف بتركه ، والدليل الدليل ،
والاختلاف الاختلاف .

شرح هذا الإنفاذ: أن المكروه هو ما يكون تركه أولى ، وله نوعان

١- كراهة تنزيه ، وهي ما كان إلى الخلق أقرب ، بمعنى أنه لا يُعاقب فاعله ، ويناب
تركه أدنى ثواب ، فهذا هو المكروه التعريضي .

٢- وكراهة تحريم ، وهي ما كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله يستحق الملام
والنقد دون العقوبة بالنار ، هذا هو المكروه التحريمي ، والمراد بالمكروه في عنوان
المسألة هو المكروه التنزيهي لأن المكروه تحريماً منهياً عنه و كلف بتركه

فمعدنا (الخفية) لا نهي عن المكروه كمالاً أمر بالمندوب ، ولا تكليف بترك
المكروه ، كمالاً تكليف بالعمل بالمندوب .

١- والدليل على عدم كون المكروه منهياً عنه ، وعدم التكليف به معدنا هو
الدليل الذي أقيم على عدم كون المندوب مأموراً به ، وعدم كون المندوب مكلفاً به
بأدنى تغير .

وكذلك الدليل على كون المكروه منهياً عنه و مكلفاً بتركه عند محقق الأصوليين ،
هو الدليل الذي أقيم على كون المندوب مأموراً به و مكلفاً به عندهم بأدنى تغير .

٢- والاختلاف في أنَّ المكروه ليس بمنهي عنه و لا يكون التكليف بتركه
عند الخفية ، وكونه منهياً عنه عند الجمهور و مكلفاً بتركه ، هو الاختلاف في كون
المندوب ليس بمأموره عند الخفية ، وكونه مأموراً به عند الجمهور ، وفي كونه ليس

يكتف به عدد الجمهور ، و مكلفاه عند الأستاذ أبي إسحاق .

١٩ مسألة كون الإباحة حكماً شرعياً

الإباحة حكم شرعي ، لأنه خطاب الشرع تخييراً ، والإباحة الأصلية نوع منه ، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه ، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير ، فهي لا تكون إلا بعد الشرع ، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم

الإباحة حكم شرعي ، لأنه خطاب الشرع تخييراً ، والإباحة الأصلية (الإباحة قبل الشرع) نوع منه ، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه ، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير ، فهي (الإباحة) لا تكون إلا بعد الشرع ، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم .

و ذكر المصنف حول الإباحة أربع مسائل : هذه أولها :

(١) ماهي الضرورة لذكر هذه المسألة : أن الإباحة حكم شرعي ؟

و تفصيل السؤال لاشك أن المبحوث عنه في هذا الباب هي الأحكام الشرعية ، والإباحة ليست منها ، لأنها كانت قبل الشرع أيضاً موجودة ، ولأن الحكم الشرعي ما ترقب على فعله ثواب ، وعلى تركه عقاب ، والمباح ليس كذلك ، فالإباحة ليست بحكم شرعي .

والجواب أن الإباحة حكم شرعي ، لأنه يصدق عليه تعريف الحكم الشرعي ، وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً ، والتخير هو الإباحة .

(٢) والغرض من هذه العبارة : " والإباحة الأصلية نوع منه " دفع سؤال ، وهو أن الإباحة الأصلية كانت قبل ورود الخطاب ، فكيف يشملها الخطاب ؟

نعم يشمل الخطاب الإباحة الشرعية .

وحاصل الدفع أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية ، فالخطاب بالمباح الشرعي هو بعينه الخطاب بالمباح الأصلي ، فكان الخطاب الشرعي أهد الإباحة

الأصلية، والمباح قبل الشرع أيضاً، فاستوعب الخطاب الإباحة الأصلية والشرعية كليهما

(٣) وقوله لأن كل ما عديم فيه المدرك الشرعي للمحرج الخ

فيه توجيهان الأول إنه دليل على أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية، لأن كل ما لا يكون فيه دليل بمدرك به شرعاً هل في فعله أو تركه حرج؟ فهذا (أي بعدم وجود الدليل على إدراك المحرج في فعله أو تركه) بمدرك به شرعاً حكم الشارع بالتخيير، أي باختيار الفعل أو الترك، وهذا دليل لإباحته شرعاً

والثاني أن الخطاب على نوعين: خطاب خاص وحقيق، وخطاب عام و مجاري، وفي الإباحة الأصلية يوجد الخطاب العام المجاري، كقوله ﷺ: "دعوني ما تركتكم" أي لا تستلوني فيما لم أمتعكم ولا آمركم وقوله تعالى ﴿لا تستلوا عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم﴾ فثبت أن الحكم في الإباحة الأصلية التخيير شرعاً.

(٤) فهي أي الإباحة الأصلية لا تكون ولا تثبت إلا بعد ورود الشرع، فإن العقل لا يكون حاكماً عندنا، وإن كان الحسن والقبح عقليين، بخلافاً للمعتزلة فإن الحسن والقبح عندهم عقليان، وأن العقل حاكم عندهم. وقد تقدم هذا البحث في "باب الحسن والقبح".

٢٠ مسألة عدم جنسية المباح للواجب

المباح ليس بجنس للواجب لأنهما نوعان للحكم، وكلّ أنه جنس لما لأن المباح هو المافون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب، قلنا لانسلم أن ذلك تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوي فعلاً وتركاً، ولعل النزاع لمعنى

وهذه مسألة ثانية من مسائل المباح، وهي المصنف أن يكون المباح جنساً للواجب، أو أن يكون الواجب نوعاً من المباح

قل. المباح ليس بجنس للواجب لأنهما نوعان (متباينان) من الحكم (فإن المباح ما حكّم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك، والواجب ما حكّم الشارع

فيه بالتزام فعله)

و(قد) طُرِّقَ أنه (المباح) جنس له (للواجب) ، لأن المباح هو المأذون الفعل ، أي ما أُذِنَ لفعله ، وهو جزء حقيقة الواجب ، لأن لواجب هو مأذون لفعله ولم يؤذن تركه ، ولا معنى للجس إلا الجزء الأعم الدائى للماهية .

قلنا في جواب هذا الطن الخطأ: لاسلم أن ذلك (المأذون في الفعل) هو تمام حقيقة المباح ، حتى يكون جنساً شاملاً للواجب بل هو (المباح) المساوى فعلاً و تركاً (وهذا هو تمام حقيقته) وليس هذا بجس للواجب ، لانه لازم الفعل و ممنوع الترك والجواب الثاني عن هذا الطن ولعلّ الرأى في كون المباح جنساً للواجب وعدمه لفظي ، فس جعل المباح جنساً للواجب بمعرف المباح ب (مأذون الفعل و ترك) ومن م يجعله جنساً للواجب فيعرفه ب (مأذون الفعل لذي يساوى فعله و تركه) فصار النزاع لفظياً

٢١ مسألة عدم وجوب المباح

والرد على من قال بوجوبه

المباح ليس بواجب ، خلافاً للمكفي ، واحتج بأن كل مباح ترك حرام ، وكل ترك حرام واجب ولو مخيراً قلنا الصغرى ممنوعة ، أمّا أولاً فلهجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً ، بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ، وحينئذ لا يكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع وأما ثانياً فلأن فعل المباح إما يكون تركاً له لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم

نعم لو أراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه ، فإنه يكون واجباً ، ونحن يلتزمه ، وألزم عليه بأنه مصادمة الإجماع ، فأجاب أنه بالنظر إلى ذات العمل ، وهذا بالنظر إلى ما يستلزمه

ونوقض بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لأن كل حرام ترك حرام
آخر وهو ضده

وأجيب بأن له أن يلترمه باعتبار الجهتين

و هذه مسألة تالفة من مسائل المباح ، رذ فيها المصنف على من قال إن المباح واجب .

قال . المباح ليس بواجب (عند جمهور أهل السنة) لأن المباح هو جائر الفعل و الترك ، والواجب هو لازم الفعل و مسموع الترك ، فيستحيل جمع جواز الترك و مسموعه في شيء واحد ، خلافاً للكلمة المعتزلة ، فإنه قال بوجود المباح ، واحتج الكلمة بأن كل مباح ترك الحرام ، وكل ترك الحرام واجب ولو عتقراً ، فالمباح واجب ولو عتقراً ، أي ولو كان واجباً اختارياً ، فيلزم منه تقسيم الواجب إلى الاختياري و غير الاختياري ، قيل المراد من الاختياري أن للمكلف اختياراً في أن يترك الحرام بالاشتغال بالمباح أو بالندوب أو بالمكروهات العتبية .

قلنا في جواب احتجاج الكلمة : الصغرى (وهي كل مباح ترك الحرام) ممنوعة (لوجهين) . أولاً : فلمجاز أنعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً ، فلا نسلم أن ترك الحرام جاء لأجل فعل المباح ، بل جاز أن يكون ترك الحرام لأجل عدم المقتضى وهو عدم إرادة (ذلك الفعل الحرام) .

وهذا بناء على هذه القاعدة العقلية أن علة عدم (عدم الشيء) (قد يكون) عدم علة الوجود (وجود ذلك الشيء) فهذا ترك الحرام جاء لأجل عدم علة وجود الحرام ، وهي إرادة الحرام ، وحيث أي إذا كان المقتضى والعلة لوجود الحرام هو الإرادة ، والعلة لعدم الحرام هي عدم الإرادة لا يكون عدم الحرام مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود الحرام ، بل علة عدم وجود الحرام هي عدم الإرادة وأما (منع الصغرى) ثانياً فلأن فعل المباح إنما يكون ترك له (للحرام) لو قصده بفعله تركه (ترك الحرام) و ذلك (أي فعل المباح لقصد ترك الحرام) ليس بلازم (من فعل المباح) فإنه ربما يفعل أعمال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام) نعم بهذا من الممكن ، لو أراد أحد فعل

الحرام، ثم شرع في المباح و لَقَعَهُ بذلك الفعل المباح ترك الحرام، فإنه (الفعل المباح) يكون حينئذ واجباً؛ لأنه ذريعة للاجتناب عن الحرام

وغير ملتزمه، أي يلتزم كون ذلك المباح واجباً لأن ذريعة الواجب (وهو الاجتناب عن الحرام) واجبة.

الزّد لثاني على الكمي، وجواب الكمي، ثم النقص عليه.

١- أمّا الأول فأورد عليه على سبيل الإكراه بأنه (القول بوجوب المباح) مصادمة للإجماع وخلافه، وكلّ ما هذا شأنه فهو باطل، فقول الكمي باطل، لأن فعل المكلف ينقسم إجماعاً إلى خمسة أقسام متباينة

٢- وأمّا الثاني فأجاب عنه (هذا الإكراه) الكمي نفسه بأنه (الإجماع على أن فعل المكلف ينقسم إلى خمسة أقسام متباينة، وأنّ المباح ضد الواجب) بالنظر إلى ذات فعل المباح، ومفهومه من غير اعتبار ما يستلزمه ويرتّب عليه من ترك الحرام

وهذا (أي كون المباح واجباً) بالنظر إلى ما يستلزمه المباح، وهو ترك الحرام، فالخاصل أن ترك الحرام ليس داخلياً في مفهوم المباح وجزءاً لماهيته، بل الوجوب (ترك الحرام) من لوازمه، طالبت به باعتبار الذات، والمفهوم، والوحدة باعتبار اللازم.

٣- وأمّا الثالث (النقص على حجته) فإنه لو صيغ ما احتج به الكمي بجميع مقدماته (صغراء وكبراء) يلزم أن يكون كلّ حرام واجباً؛ لأنّ الشغل بكل حرام كاللواطه فيه ترك لحرام آخر هو ضده، كالزنا؛ فإنه باعتبار المحلّ ضد اللواطه، بمعنى أن المباح لأجل منعه عن الحرام إذا كان واجباً، فكذلك حرام صار سبباً لترك حرام آخر لا بد أن يكون واجباً، كاللواطه إذا كانت مانعة عن الزنا.

واجب من جانبه عن هذا النقص: له (للكمي) أن يلتزمه (يلتزم وجوب كل حرام ولكن) باعتبار الجهتين في الحرام من جهة نفسه وذاته حرام، ومن جهة ما يستلزمه من ترك حرام آخر واجب، كالضلاة في أرض مفسوبة، ولو اعتبر وقيل مثل هذه التأويلات العقلية البحتة لم يبق من الأحكام الشرعية شيء بحاله، وبصير كلّ ما يفعله المكلف ذا جهتين، فلا يبقى الحلال حلالاً، ولا الحرام حراماً، ويلغو التقسيم

٢٢ مسألة صيرورة المباح واجباً ولزوم النفل بالشروع

المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يجب) بالشروع، خلافاً للشافعي رحمه الله

لنا الجواز، بأن التحجير ابتداء لا يستلزم استمراره عقلاً ولا شرعاً، والوقوع بالهني عن إبطال العمل، فوجب الإتمام، فلم القضاء بالافساد

وهذه مسألة رابعة من مسائل المباح، أثبت المصنف فيها أن النفل المباح (صوماً كان أو صلاةً) يصير واجباً ولازماً بسبب الشروع، ويلزم القضاء بالافساد

قال: المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يصير واجباً) بالشروع، خلافاً للشافعي، في لزوم النفل بالشروع، فإن النفل لا يصير واجباً بالشروع عنده، نعم، يقول الإمام الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الإحرام

والدليل لنا (الحنفية) الجواز عقلاً، والوقوع شرعاً، فأما الجواز لبأن التحجير المعتبر في مفهوم المباح ابتداء لا يستلزم استمراره ودوامه عقلاً ولا شرعاً بل يأتي عليه التغير بالقرائن والدلائل، وأما الوقوع (وقوع المباح واجباً) فهو بالهني عن إبطال العمل "ولا تبطلو أعمالكم" فوجب (إتمام النفل) لأنه ضد الإبطال، فلم القضاء (نقص النفل) بالافساد.

٢٣ مسألة العزيمة والرخصة وتعريفهما

الحكم منه رخصة، وهي ما تعبر من عسر إلى يسر لعنونه، وهي أربعة الأول ما استباح مع قيام المحرم وقيام حكمه، كإجراء كلمة العكر على اللسان عند الإكراه، وفيه العزيمة أولى ولومات كان ماجوراً

واعلم أن المصنف قسم الحكم أولاً إلى الأقسام الخمسة من الوجوب، والحرمه والتدب والكراهة والإباحة، وذكر الأوصاف المناسبة لكل منها، والآن يريد أن يقسم الحكم إلى الرخصة والعزيمة فقال: "الحكم منه رخصة".

تعريف الرخصة هي في اللغة التيسير والتسهيل، وفي الاصطلاح هي ما تُغفَرُ من عسر إلى يسر لعذر

انواع الرخصة

وهي أربعة أنواع الأول: ما استباح مع قيام المحزوم وفيما حكمه، أي فعل نجوٍ مباحاً مع قيام الدليل المحزوم وقيام حكمه (وهو الحرمة)

مثاله كجاء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه، واختيار العزيمة فيه أولى، ولو مات (قتل في هذه الحالة) كأن ما جوراً

والثاني ما تراعى حكم سببه إلى زوال العذر، كفطر المسافر والمريض، والعزيمة فيه أولى ما لم يستضر فلو مات بها أثم.

والثالث ما تراعى حكم سبب وجوب الفعل إلى زوال العذر، كفطر المسافر والمريض، فلو أنه تأخر حكم رمضان في إيجاب الصوم إلى زوال عذر السفر عن المسافر، وإلى زوال عذر المرض عن المريض، والأخذ بالعزيمة فيه (في هذا النوع) أولى، ما لم يستضر إما المريض أي لو استطاع المسافر والمريض الصوم فصا ما جئنا السفر والمريض، فهذا أولى لهما. فلو مات لأجل الأخذ بالعزيمة أثم (يكون أثم)

والرابع ما سبغ عنا تخفيفاً عما كان على من قبلنا من إصر، كفرض موضع النجاسة، وأداء الربيع في الزكاة، إلى غير ذلك.

والثالث: ما سبغ عنا تخفيفاً من الأحكام التي كانت فرضاً على من قبلنا من الأمم، وإنما خففت هنا لأجل إصر أي ثقل وشدة كانت في تلك الأحكام، مثلها كفرض (لقطع) موضع النجاسة (من الجلد والثوب)، وكأداء الزرع (ربيع المال) في الزكاة، (أذهب) إلى غير ذلك (من التكاليف الشاقة التي كانت عليهم)، كقتل النفس لأجل قبول التوبة، وإحراق الغنائم.

والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته في الجملة، ويسمى رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطّر، قالوا قسمة الأحرار

بالرخصة مجازاً، والثالث أتم في المجازية، كالأول في حقيقته

والزابع: ما سقط (عنا حرمة) مع وجود العذر (لأجل وجود العذر) و مع مشروعيته (بقاء حرمة) في اعلة ، ويسمى هذا رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمصطرز

فأكل الميتة جائز للمصطرز، وإن كانت الحرمة باقية و مشروعة في وقت عدم العذر، وهذا معنى قوله "في اعلة" ، ولكن سقطت تلك الحرمة في حق المصطرز لاضطراره وحاجته الشديدة ، ولوسقطت الحرمة كاملة، وبالنسبة إلى كل أحد لم تبقى الميتة حراماً.

قانونا (علماء الأصول) تسمية الأخيرين (النسخ ورخصة الإسقاط) بالرخصة مجازاً (لأن تغيير الحكم من عمر إلى سرية ينتهي بحسب الحقيقة بقاء أصل الحكم وتغيير صفة ، وفي هذين التسميتين قد سقط ذات الحكم ، فهو رخصة مجازاً)، والثالث (أعنى النسخ) أتم في المجازية (في كونه رخصة مجازاً؛ لسقوط ذات الحكم ، فيكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للرخصة غاية البعد ، بخلاف الزابع ، فإن النسب فيه بقى مشروعاً في الجملة (أي في محل عدم وجود العذر) كالأول فإنه أتم) في الحقيقة من النوع الثاني، أي في كونه رخصة حقيقية؛ لأن حكم الأصل مع سبه (المحزم) لما كان باقياً في الأول ، ومع ذلك كان الإقدام على العمل مشروعاً من غير مواخذة؛ كان الأول في أعلى درجات الرخص ، بخلاف الثاني فإن النسب فيه وإن كان قائماً، لكن الحكم إذا تراعى كانت المعرمة ناقصة ، فكذلك الرخصة المقابلة لها.

٢٤ المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة

قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع؛ لأن الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سريّة الحدث إليها، وفيه أنه إنما يتم لو لم يمكن الغسل في الرجل هناك مشروعاً، لكنه مشروع بعد وإن لم ينزع خفيه، ولهذا أبطل مسحه إذا غاض في النهر، ودخل الماء في الخف، ولا يجب الغسل

بانقصاء المدة

وأجيب بجمع صحة رواية بطلان المسح، وإن العمل إنما لم يجب بعد
المرح لأنّه قد حصل
وردد بأن الرواية المذكورة في الكتب المعتبرة، كالظهيرية وغيرها، وبأن
الإجماع على أن المزيل لا يظهر عمله في محدث طاهر بعد، بل الحق أن
يقال المعتبر نفى المشروعية في نظر الشارع، بأن يكون العمل به إثماً،
وبطلان هذا مجموع، وما قالوا إن العزيمة أولى فالمراد بإسقاط سبب
الرخصة

١ - قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من (القسم) الرابع، لأن الخف أغثير
شراً ما بعداً من سراية الحدث إليها (إلى الرجل)، فلانقضى ضرورة غسل الرجل مع
الخف في لذة، فسقط غسلها (إلى أجل).

الإشكال على هذا التفرع: وفيه أنه إنما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك (في
حالة التخفيف) مشروعاً، لكنه مشروع بعد (التخفيف أيضاً) وإن لم ينع خفيه، ومن
شرط رخصة الإسقاط عدم بقاء العزيمة مشروعاً لصاحب العذر، كحرمة الميتة، فلو أنها لم
تبق مشروعة في حق المضطر، ولهذا (لأجل بقاء العزيمة وهي غسل الرجلين في حالة
التخفيف أي العذر) يبطل مسح التخفيف إذا خاض في تهيؤ ودخل الماء في الخف،
ووصل إلى كعبه، وأبطل المسح غسل الرجلين ثانياً، فكما دخول الماء في خفيه عن
الغسل، فكذلك هذا دليل على أن سقوط غسل الرجل مع الخف ليس من القسم الرابع

وأجيب (المجيب ابن الهمام في "فتح القدير") بجمع صحة الرواية أي مسح
الهمام صحة رواية بطلان مسح التخفيف الداخل في الماء، بل هو باق على مسحه
كما كان، وبأن العمل (غسل الرجل) إنما لم يجب (بعد الخوض في الماء ثم انقضاء المدة و
بعد نزع الخف) لأن الغسل قد حصل (بالخوض في الماء، فلاحاجة إلى الغسل ثانياً)

الزبد على جواب ابن الهمام ويذكر جواب آخر:

ورد هذا الجواب أولاً بأن الرواية (رواية بطلان مسح التخفيف الخاضع في الماء)

مذكورة في الكتب المعتمدة كالظهيرية وغيرها من كتب المتوى و لابد بأن الإجماع (معتقد) أن المزيل (مزيل الحدث كالوضوء وغسل الزجل) لا يظهر عمله وأثره في محدث طارئ بعده، أي فحين أحدث و طراً نقض وضوئه بعد استعمال المزيل، أي كان ذلك المتخفف لنقص في الماء على الوضوء قبل الخوض في الماء، وكان وضوءه رجليه المسح، فلم يخاض في الماء لم يزد الماء في وضوئه السابق شيئاً حسب الرواية المعتمدة، وأما في صورة انقضاء المدة ونزع الخف من غسل رجليه بسبب الخوض في الماء كان في وقت كونه متوطئاً، ولم ينقض وضوئه في ذلك الوقت، وإنما نقض وضوءه بعد انقضاء المدة ونزع الخف، فوقع غسل الزجليين قبل نقض الوضوء، فلا يكون الوضوء السابق و غسل الزجليين سابقاً مزبلاً لحدث طراً وعرض لاحقاً لأجل انقضاء المدة ونزع الخف

اجواب الحق عن ذلك الإشكال . بل الحق في الجواب أن يدل المعنى في رخصة الإسقاط نفى مشروعية العزيمة في نظر الشارع، بأن يكون العمل به (بالحكم الأصل أي لمزيمة الماء، لأن لا يكون كافياً في إسقاط الوجوب و تفريع ذمة المكلف، بل يكون مؤدياً للوجوب، أنما يفعل المزيمة المتروكة لأجل العذر، كالسافر الذي أتم صلاة الظهر أو العصر، فإنه قد فرغ ذمته عن الفرض، وصار أنما بالعمل بالمزيمة، (باتيان الركعتين الآخرين) وبطلان نفى المشروعية بهذا المعنى ممنوع، قال المصنف في شرح هذه العبارة: لأنه لا يلزم من بطلان المسح إذا خاض في الماء بطلان وجوب غسل الرجلين بانقضاء المدة (ولا يلزم) كون الغسل مشروعي في مدة المسح وبقاء حكمه.

ولما ورد أن نفى مشروعية العزيمة يقتضي عدم جواز فعلها، وقد قال الفقهاء بأولوية الاتيان بالمزيمة؟

اجاب عنه بقوله وما قالوا إن العزيمة أولى، فالمراد بإسقاط سبب الرخصة، أي الإتيان بالمزيمة أولى لأجل إسقاط سبب الرخصة وهو نزع الخف، لا بعد بقاء سبب الرخصة وكون الخف في رجله.

٢٥ مسألة عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات

الحكم بالصحة في العبادات عقل؛ لأنها استتباع الغايه وهي في

العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر، وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة، وعند الفقهاء كونه مسقطاً لوجوب القضاء تحقيقاً أو تقديرًا، كما في الأداء، وبعد ورود الأمر، يعرف ذلك بلا توقف، وقد ظن أنها من أحكام الوضع

وقيل بمعنى الموافقة عقلي، وبمعنى الإسقاط وضى
أقول. الإسقاط فرع التمامية، وهو بالموافقة، وهو عقلي
وقيل في المعاملات وضى اتفاقاً، لأن ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف البتة
أقول. جعل العقود أسباباً لأرباب أمره مع الوضع، لكن الصحة هو الاتيان بها كما جعلها، وذلك هو المنطوق لاستتباع الشرع، وهو بعد الشرع يعرف بالعقل، فتأمل

واعلم أولاً، أن الغاية عبارة عن مقصد الفعل وفائدته التي تحصل ونجد في نهاية الفعل، ثم ذلك العمل على نوعين: من العبادات، كالصلاة والصوم، ومن المعاملات، كالبيع والشراء. ثم اختلف العلماء أولاً في غاية العبادات أنها ما هي؟ وثانياً أن الحكم بصحة (فعل المكلف عبادة كان أو معاملة) عقل أو شرع؟ فبأنه على هذين التمهدين قال المصنف. الحكم بالصحة في العبادات عقل، لأنها (أي الصحة) استتباع الفعل واستلزامه العناية وفائدة مشروعيتها، (ثم ذكر الاختلاف في غاية الفعل وقال.) وهي (غاية الفعل) في العبادات (١) عند المتكلمين موافقة (المعمل المأمور به) الأمر (أمر الشارع أي كون المعمل المأمور به موافقاً لأمر الشارع هي غاية العبادات عند المتكلمين) وإن وجب القضاء (في بعض الضور لعدم موافقة أمر الشارع وعدم ترتب العناية في الحقيقة) كصلاة من صلى بظن الطهارة، ثم ظهر أنه كان محدثاً أو غير طاهر الثوب أو غير طاهر البدن، فيجب عليه القضاء.

(٢) والعناية عند الفقهاء كون الفعل مسقطاً لوجوب القضاء، كما في الأداء، تحقيقاً، فيما كان له قضاء، كصلوات الخمس والصوم، أو تقديرًا فيما لا يكون له قضاء،

كصلاة العيد وصلاة الجمعة .

وبعد ورود (أمر الشارع) يعرف ذلك (كونه مسقطاً) بلا توقف على الشرع، كما إذا ورد أمر الشارع بأداء الصلاة، فإذا أدى الصلاة بشرائطها وأركانها كانت مسقطاً تلقاء، فلا يتوقف ذلك على الشرع.

وقد عُرِّفَتْ أنها (صحة الفعل) من أحكام الوضع، أي من الأحكام الوضعية، دون التكليفية، لأن الصحة عبارة عن استيعاب الفعل الغاية واستلزامها الفائدة، وإنما يكون الاستيعاب بإتمام الفعل، وبإتيان الإتمام بفعل جميع الأركان والشروط، والشروط والأركان من جملة الأحكام الوضعية، فتكون الصحة من الأحكام الوضعية.

(٣) وقبل الصحة بمعنى موافقة أمر الشارع حكمها عقل، وبمعنى الإسقاط (إسقاط القضاء) حكمها وضعي شرعي، ثم اعترض على القول بأنها بمعنى الإسقاط وضعي، وقال: أقول: الإسقاط (إسقاط القضاء) فرع الإتمام، وهو يعرف بالموافقة لأمر الشارع، وهو (الموافقة) عقل (لا وضعي).

(٤) وقبل (حكم الصحة) في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن الغاية والغرض من المعاملات (كالبيع والشراء والكاح) ترتب الثمرات (كترتب الملك وتلك البضع) على العقود (عقد البيع والكاح والإجارة) وذلك الترتب موقوف على التوقيف من الشارع البتة، فيكون وضعياً.

أقول: المعترض من أنه هو الذي جعل القول بأن حكم الصحة في المعاملات وضعي، وتصلبه أن في المعاملات أمرين .

(١) بمقتضى العقود أسباباً لترتب الثمرات عليها، ولا ريب أنه (هذا الجعل) من وضع الشرع يعرف من الشارع،

(٢) وصحة العقود والمعاملات ليست عبارة عن جعلها أسباباً للثمرات الحاصلة منها، بل صحة العقود عبارة عن الإتيان بها كما جعلها الشارع، ووضع لها طرقاً، وذلك الإتيان الموافق لتخصيل الشارع هو المناط الذي توقف عليه ترتب الثمرات.

وهذا معنى قوله: لكن الصحة، (في العقود) هو الإتيان بها كما جعلها ووضعها

الشارع ، وذلك هو الما ط لاستتباع واستلزام الثمرات ، وهو (الإتيان كما جعلها
الشارع) يكون بعد الشرع ويعرف بالعقل .

قوله فتأمل ، فيه اشارة إلى أن ههنا جزئيات وكلّيات وصحة الجزئيات بالمطابقة
للكلّيات ، وصحة الكلّيات بالجمل من الشارع ، وكذلك في العيادات ، فصحة الجزئيات
بالموافقة مع الكلّيات ، وصحة الكلّيات بموافقة الأمر (أمر الشارع) يعنى أن في
العمليات والعقود كلّيات ، كعقد البيع والكاح ، وجزئيات كبيع زيد وبكاح عمرو
فصحة العقود الجزئية بالمطابقة للكلّيات ، وصحة الكلّيات بالموافقة لأمر الشارع ،
فحكم صحة الجزئيات عقل ، وحكم صحة الكلّيات وطمى .

الباب الثالث

في المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف

المحكوم فيه : هو فعل المكلف الذي يحكم الشارع فيه ، أى في شأنه بالوجوب ، أو الحرمة ، أو لدب ، أو الكراهة أو الإباحة ، أو نقول هو الفعل الذي تعلق به خطاب الله تعالى اقتضاء أو تحييراً.

(١) مسألة في عدم جواز التكليف بالمتنع لذاته أو لغيره

لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقاً ، كالجمع بين الضدين أو من المكلف ، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة ، وجوز الأشعية واحتدموا في وقوعه ، و أما المتنع عادة ، كحمل الجبل ، فيجوز عقلاً ، خلافاً للمعتزلة ، ولا يجوز شرعاً ، لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع

لما لو صبح لكان مطروباً ، والطلب موقوف على تصور وقوعه ، كما طلب وإلا لما طلب ذلك ، بل شيء آخر ، وهذا ضروري ، وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة ، وهذا في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة

وأما الصوري بأن يتلفظ (الشارع) بصيغة الأمر ، ويقول أوجد المحال أو آت يا اجتماع النقيضين ، فها هو إلا كقولك : اجتماع النقيضين واقع وإنما قيل بامتناعه لمدر ك آخر لو تم ذلك المدرك لتم ، فتدبر

واعلم أن المراد بالمتنع هنا فعل يستحيل صدوره عن المكلف ، إما لذاته ، أو

لغيره، أو لعدم علمه تعالى بصلوره عن المكلف، فعلم من هذا أن الممتنع على أربعة أقسام
١- ممتنع لذاته، كإجماع بين الضدين.

٢- وممتنع بالنسبة إلى قدرة المكلف، كخلق الأجسام (التي غير عنها مخلق
الجواهر)

٣- وممتنع عادة كحمل الجبل

٤- وممتنع لأجل علمه تعالى بأنه لا يقع،

لذكر المصنف تحة عنوان (المسألة) حكم هذه الأنواع الأربعة:

١- لا يجوز التكليف بالفعل الممتنع مطلقاً (سواء كان امتناعه لذاته) كإجماع بين
الضدين (العدم والوجود) أو كان امتناعه من أجل عدم قدرة المكلف عليه، كخلق
الجواهر (والأجسام) (فإنه ممتنع) من القدرة الحادثة (كقدرة الإنس والجن والملك)
وجزور الأشعرية التكليف (بالوحيين الأولين من الممتنع) واحتلفوا (الأشاعرة) في
وقوعه (وقوع لتكليف بالممتنع شرعاً، ولكن لم يأتوا بمثال في صورة الوقوع)

٢- وأما (النوع الثالث) الممتنع عادة، كحمل الجبال فيجوز عندنا التكليف به
عقلاً، خلافاً للمعتزلة (فإنهم لا يقولون بجواز التكليف بالممتنع العادي عقلاً) ولا
يجوز عندنا (التكليف بالممتنع العادي شرعاً، ودليل عدم جواز التكليف بالأنواع
الثلاثة قوله تعالى: (لا يكلف ظمأً إلا وسعها)

٣- وأما النوع الرابع (الممتنع لأجل علمه تعالى بعدم وقوعه) فالإجماع منقاد
على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع - كتكليف أي جاهل وأمثاله ممن ماتوا
على الكفر، وقال تعالى في حقهم (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وكان
هؤلاء مكلفين بالإيمان بالثوحيد والرسالة والقيامة

دليل الماتريدية و محققى الأشاعرة

(والدليل) لنا (أنه) لو صيغ التكليف بالممتنع بوعيه، لكان ذلك الممتنع مطلوباً
(من المكلف) والطلب (أولاً، والإتيان به ثانياً) موقوف على تصور وقوعه كما طلب

(أي في حادثة الاستحالة و امتناع الوقوع) وإلا (وإن لم يطلب بحالته الأصلية) لما طلب ذلك المتع، بل طلب شيء آخر غير (فكان الطلب لشيء، وجاء المطلوب شيء غيره. وهذا) وجود غير المطلوب في هذه الضورة (ضروري) ويدهي لا يحتاج إلى دليل و برهان،) وتصور (إمكان) وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة و البداهة وهذا أي بطلان وقوع المحال (من حيث هو محال) في الخارج إنما يكون في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة، وأما التكليف الضوري و الطلب الظاهري بأن يتلفظ الأمر المكلف بصيغة الأمر (من غير إرادة الطلب) ويقول "أوجد المحال، أو اثبت باجتماع النقيضين" فهاهو، أي فما يكون هذا الأمر والتكليف الضوري إلا كقولك: "اجتماع النقيضين واقع" فيكون أمراً و تكليفاً بإيجاد هذه الجملة صورة في اللفظ والكلام فقط، دون الحقيقة والواقع حتى يلزم المحال.

وجه منع التكليف بالمحال في الحقيقة

وإنما قبل بامتناع التكليف بالمحال للمدرك (لنسب إدراك) ودليل آخر، وهو أن التكلم بما لا يفيد هل هو نقص فيستحيل عليه تعالى كما عليه الأكثر أم لا؟ هذا هو قول المصنف في تعليقه، وأما هندی (عند الشيخ المارغونكي) فالمدرك هو مادرك (وهو عدم قدرة المكلف، واستحالة صدور الفعل عنه، ولزوم العبث، وأن التكلم بما لا يقصد نقص، ومستحيل عليه تعالى) فلو تم ذلك المدرك والدليل تم الامتناع، وإلا فلا.

وقوله: "فتدبر" فيه إشارة إلى الجواب عن لزوم العبث والنقص بتكلم ما لا يقصد به شيء، بأن الأمر و التكليف قد يكون لإيجاد الفعل، وقد يكون لتعجير المأمور به كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾.

أبحاث (اشكالات) بعض الأفاضل

على هذا المسلك والجواب عنها

ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك، أشرنا إلى ادفاعها إجمالاً،
والأن نفصله تفصيلاً، فقال أولاً إن تصور وجود المحال غير لازم

أقول. ذلك مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلا استدعاء حصوله
وأشكل الماثل ميراجان في "تعليقه" على "شرح مختصر ابن الحاجب" عن
هذه المسئلة، أي القول بعدم جوار التكليف بالمتبع، وقدح على دليل الامتناع من
خمسة أوجه

- ١- الأول أن تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف،
- ٢- والثاني، أن تصور المحال بوجه ما كافٍ للطلب،
- ٣- والثالث أننا سلمنا ذلك (أن التكليف بالمحال لا يذله من تصور وجود
المحال) لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعاً لأن تصور العقل ماهية المحال
منصفة بالوجود (سواء انصف به في الواقع أم لا) ليس بمحال.
- ٤- والرابع أن في الأمر بالضلة لم يتصورها (المكلف) منصفة بالوجود في
الواقع؛ إذ لم توجد الضلة بعد.
- ٥- والخامس أن قولنا "اجتماع الفيضين محال" يستلزم تصور المحال مُثبتاً
لأن ثبوت شيء (كالمحال) لشيء آخر وهو (اجتماع الفيضين فرع لثبوت ووجود المُنْتَبِ
له في الدهن)

جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً

(أما إجمالاً فقال المصنف وقد) أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً، ثم قال في "تعليقه".
أما الإشارة إلى اندفاع (الإشكال) الأول والثاني بقوله: "موقوف على تصور وقوعه كما
طُلب"، وإلى اندفاع (الإشكال) الثالث (فيقيد الحثية) في قوله "وتصور وقوع المحال
من حيث هو محال" وإلى اندفاع (الإشكال) الرابع بقوله: "تصور وقوع المحال باطل"
فإنه بهم من أن تصور وقوع الممكن ليس كذلك، وإلى اندفاع الخامس بقوله: "في
الخارج باطل".

وأما تفصيلاً فقال. والآن نفضل تفصيلاً ما، فقال الخصم أولاً: إن تصور وجود
المحال غير لازم للطلب والتكليف.

أقول في الجواب. ذلك مكابرة؛ إذا لا معنى للطلب إلا امتدعاء حصول الشيء ووجوده

وثانياً إن التصور بوجه ما كاف

أقول علم الشيء بالوجه هو العلم بالوجه حقيقة، إذ لا علم إلا بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه، وقد فرض أنه غير، كيف لا، والمحال إنما هو ذو الوجه، لا الوجه

وقال ثانياً إن التصور بوجه ما كاف للطلب .

أقول في الجواب . علم الشيء بالوجه هو علم الوجه (علم وجه ذلك الشيء ووصفه) حقيقة؛ إذ لا علم بنفس ذلك الشيء إلا بالكنه، فكان (صار) المطلوب (في التصور بالوجه) هو الوجه، وقد فرض أن المطلوب غير الوجه وهو ذو الوجه، كيف لا يكون المطلوب غير الوجه؟ والمحال (التصور) إنما هو ذو الوجه دون الوجه

وثالثاً إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود، سواء اتصفت في الواقع أم لا، ليس بمحال
أقول لا كلام مع الفعلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج فإن الكلام في الطلب الحقيقي

وقال الخصم ثالثاً. إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود، (سواء اتصفت في الواقع أم لا) ليس بمحال.

أقول في الجواب لا كلام مع الفعلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج، فهو الكلام في الطلب الحقيقي.

ورابعاً أن في الأمر بالصلابة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع ، إذ لم توجد بعد

أقول تصورهما على ماسيق ، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها

وقال رابعاً إن في الأمر بالصلابة لم يتصورها الأمر متصفة بالوجود في الواقع ، إذ لم توجد بعد

أقول في الجواب إن تصورهما على ماسيق ، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها.

وخامساً إن قولنا 'وجود النقيضين محال' ، يستلزم تصور المحال مثبتاً

أقول المحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد ، كما حققناه في 'السلم' ، على أنه فرق بين تصور إيقاعاً ، وبين تصور مطلقاً ، فتدبر

وقال خامساً إن قولنا " وجود النقيضين (في محل واحد) محال " يستلزم تصور المحال مثبتاً (في إثبات محمول هذه القضية لموضوعها)

أقول في الجواب : المحكم (في هذا القول) على الطبيعة (طبيعة الوجود) باعتبار الفرد ، كما حققنا هذا البحث في " السلم " وأشار إلى الجواب الذي وقال ، حل أنه فرق بين تصور (تصور المحال) إيقاعاً ، وبين تصور مطلقاً ، (سواء كان إيقاعاً أو سلباً ، ثم أشار إلى صعوبة البحث وقال : " فتدبر " .

أدلة القائلين بجواز التكليف بالممتنع وقوعه

قالوا أولاً لولم يصح لم يقع ، وقد وقع ، لأن العاصي مأمور ، وقد علم الله تعالى أنه لا يقع ، وحلاف علمه ممتنع ، وكذلك من علم ببيوته ، ومن نسخ عنه قبل تمكّنه

والجواب أنه لا يمتنع تصور الوقوع منه ، بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع ، فإن العلم تابع للمعلوم ، وليس سبباً له

واستدل الأشاعرة القائلون بجواز التكليف بالممتنع من وجهين

قالوا أولاً: لو لم يصح التكليف بالمتنع لم يقع التكليف به شرعاً، وقد وقع، لأن
العاصي (الذي لا يؤمن، وقد علم الله عدم وقوع إيمانه) مأمور بالإيمان بجميع ما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن خلاف علمه تعالى (إيمان العاصي) ممتنع
(بالعبر)، وكذا إيمان من علم الله تعالى أنه يموت قبل الإيمان، وعمل من يُسبغ عنه
(خمسون صلوات) قبل تمكنه للعمل بها (ممتنع بالعبر) وقد كلفهم الله بالإيمان والعمل
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن أخبر عن عدم إيمانهم بقوله (لقد حق
القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون)

والجواب الأول من دليلهم: أنه لا يمتنع تصور وقوع الفعل من العاصي (في ذاته)
بل يفيد خبره تعالى عن عدم إيمانهم أن الواقع منه عدم وقوع فعل الإيمان؛ فإن العلم
تبع للمعلوم وحالُه عنه، والمعلوم له تعالى هو عدم وقوع إيمانهم، لا امتناع صدور
الإيمان عنهم وإمكانه، وليس علمه تعالى سبباً لامتناع صدور الإيمان عنهم، أو إمكانه،
بل علمه سبب لإخباره، فقلِّم الله عدم صدور الإيمان عنهم وأخبر عنه.

وما قيل إنه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممتنع؛ فإن العلم
حاك عن الواقع المحقق، وأيضاً يستدعي أن يكون كل تكليف
تكليفاً بالمحال، لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين، وخلاف العلم
بمحال، فهو إما واجب أو ممتنع، ولا شيء منهما بمقدور

واعترض الفاضل ميرزا جان بأن القول بجواز وإمكان صدور الفعل المأمور به
عن العاصي مع علمه تعالى بعدم وقوعه عنه مستلزم لعدم علمه تعالى بجواز الوقوع عنه
وإمكانه،

فأجاب عنه المصنف بقوله، وما قيل: إنه يلزم من جواز وإمكان الفعل المأمور به
من العاصي جواز عدم علمه تعالى وجهله (والعياء بالله) لأنه أخبر بعدم صدوره
عنه، فهو ممنوع؛ فإن العلم حاكٍ (يحكي) عن الواقع المحقق في نفس الأمر، وهو عدم
صدور المأمور به عن العاصي، ولا يحكي عن الواقع والموجود للفتنة، وهو أن العاصي

هو أراد الفعل ولم يسمعه مابع فصدور الفعل عنه محكى فلا يلزم الجهل
 واخواب الثاني عن دليلهم وايضا يستدعى (جوار التكليف بالمحال ووقوعه)
 أن يكون كثر تكليف تكديماً بالمحال، ولا يمكن وقوع التكليف قط، لوجوب تعلق علمه
 تعالى بأحد لتقيضين (وقوع الفعل للأمور به أو عدم وقوعه) و خلاف علمه تعالى
 (سواء ك وقوعه أو عدم وقوعه) محال، للروم الجهل في حقه تعالى، فأحد لتقيضين
 (كوقوع الفعل) إذا تعلق به علمه تعالى فهو واجب وعدمه محال، وإذا تعلق علمه تعالى
 بتقيضه الآخر، وهو عدم الوقوع، فيكون وقوعه نمتيماً، ولا يكون شيئاً منها مقدوراً
 للبعد، أما لو جب (وقوع الفعل فلا استحالة تقيضه) (وهو عدم وقوع الفعل) فيكون
 المكلف مضطراً في صدور الفعل عنه، وأما عدم وقوع الفعل فلاجل تعلق علمه تعالى
 به، فيكون عدمه ضرورياً، ويكون وقوعه محالاً عارجاً عن قدرة المكلف، فلم يبق
 أحد التقيضين مقدوراً للمكلف.

٢ مسألة كون القدرة مقارنة مع الفعل،

وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل، وأن أفعال العباد
 مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال، بل الترموا

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل لاقبه، وأن أفعال العباد
 بخارفة لله تعالى، فأثبت الإمام أبو الحسن الأشعري أصلي
 الأول أن قدرة المكلف على فعل ما تكون مقارنة مع وجود الفعل وصدوره
 عنه لاقبه، والثاني أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته، لقوله تعالى: ﴿خلقكم وما تعلمون﴾

فألزم أتباع الأشعري (بإاء على هذين الأصلين) عليه (على إمامهم) تكليف
 المحال، أي ألزموا عليه القول بجوار التكليف بالمحال، بل التزموا على أنفسهم القول
 بجوار التكليف بالمحال أيضاً.

أما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول (كون القدرة مع الفعل) فلأنه لما لم تكن القدرة قبل لفعل، وحال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل عند التكليف غير مقدور لعدم ومستحيلاً بالنسبة إليه، وأما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الثاني (كون أعمال العباد مخلوقة لله تعالى) فلأن أعمال العباد إذا كانت مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته لم تكن مقدورة للمكلف، فاستحالت صدورها منه، بل التزمت لأشعريّة التكليف بالمحال عن أنفسهم، بمعنى يقولون لا بأس به، وأقوال الإمام الأشعريّ المنقولة عنه في كتب الكلام والأصول تدل على جوازه عنده

جواب المصنف عما ألزموا على الأشعريّ

والحق أنه ليس بلازم، أما من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع، حتى يتحقق الامتنال، لا زمان التكليف
وأما من الثاني فلأن التكليف عنده لا يتعلق إلا بالكسب، لا بالإيجاد، وفيه كلام في الكلام

قال: والحق أنه ليس بلازم (من الأصدين المذكورين) فالترامهم من غير لزوم، فأما عدم لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول، فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع الفعل، وفي حين إيجاده، حتى يتحقق الامتنال بإتيان الفعل، ولا يجب وجود القدرة في زمان التكليف، فلم يلزم التكليف بما هو غير مقدور حين إيجاده الفعل.

وأما عدم اللزوم من الأصل الثاني فلأن التكليف عنده (عند الشعري) لا يتعلق إلا بالكسب (دون الخلق) وهو (الكسب) فعل مقدور للمكلف، ولا يتعلق التكليف بالإيجاد والخلق الذي هو غير مقدور له، وفي تعلق التكليف بالكسب دون الخلق كلام دقيق في علم الكلام طويل ذيله

الدليل الثاني للأشاعرة على جواز التكليف بالمتنع

وثانياً: كلف الله أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، ومنه (من الإيمان) أنه لا يصدق، فقد كلفه بأن يصدق في أن لا

يصدق، وهو إنما يكون بانتفاء التصديق، إذ لو كان لعلم
والجواب أن لا تكليف إلا بالتصديق في أحكام الشرع، وعدم
التصديق إخبار منه تعالى إليه، ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم
أو غير

وقالوا (المجوزون التكليف بمحال) ثانياً (وقد) كلف الله تعالى أجهل
بالإيمان، وهو انتصديق (بجميع) ما جاء به النبي ﷺ، وإنما جاء به النبي ﷺ أن أجهل
لا يصدق ما جاء به ﷺ، فقد كلف الله أجهل بأن يصدق النبي ﷺ في أنه لا يصدق فيه
جاء به، وهو (أي تصديقه) إنما يكون بانتفاء تصديقه، أي تصديقه في أن لا يصدق
يستلزم أن لا يصدق، إذ لو كان منه التصديق لعلمه؛ لأن كل عاقل لم يعلم التصديق
الواقع منه إذا توجه إليه فلا يعادى النبي ﷺ.

والجواب عنه . أنه لا تكليف لأبي جهل و أمثاله (من العصاة) إلا بالتصديق في
أحكام الشرع، بأنها من عند الله و بأخباره بالبعث والشور، والجنة والنار، وعذاب
الغير، وعدم التصديق إخبار منه تعالى إلى النبي ﷺ، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا
الإخبار، فلم يكلّف بتصديق عدم تصديق فلا استحالة، ولا يخرج التصديق الممكن
عن الإمكان بعلمه تعالى وإخباره.

نقل جوابان آخران والرد عليهما

و ما قيل لو علم (أبو جهل) يسقط عنه التكليف ممنوع، فإن الإنسان لم
يترك سدى

قيل في الجواب إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً، والتصديق بعدم
التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً
أقول التصديق بالجميع إجمالاً محال منه؛ لأنه يتحقق التصديق منه،
وفرض أنه لا تصديق منه، فتدبر

(١) و ما قيل في الجواب عن الدليل الثاني للأشعري ' لو علم أبو جهل أنه

لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم لسقط منه التكليف (ف) مجموع و باطل، فإن الإنسان لم يترك مدتي و مهملًا، حتى سقط عنه التكليف بحالٍ قما (غير الأعذار المانعة من التكليف) فلا يسقط عنه التكليف أبدًا.

(٢) وقيل في الجواب عن ذلك الدليل إنه مكلف بالتصديق بالجميع (بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) إجمالاً، فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم تصديقه إجمالاً، و تصديقه بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً.

(قال المصنف في الرد عليه) أقول: التصديق بالجميع إجمالاً محال منه (من أبي جهل و أمثاله) لأنه يتحقق التصديق منه حيثي، وقد فرض أنه لا تصديق منه، لأنه قد فرض أن التصديق تعلق بعدم التصديق.

وقوله "فتدبر" إشارة إلى صعوبة المقام ودقته، وإلى العلم بانطباق الإجمال والتفصيل.

٣ مسألة تكليف الكافر بالفروع

الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية، خلافاً للحنفية، وقيل خلافاً للمعتزلة موقبل بالنهي فقط وأما في العقوبات والمعاملات فاتفاق بعقد الدمة وفي "التحرير" ذلك مذهب مشايخ سمرقند، ومن عداهم متفقون على التكليف بها

١. الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية كالصلاة والصوم

٢- خلافاً للمعتزلة من الحنفية، وهؤلاء جمهورهم، كما ذكر الأسنوي في شرح المنهاج، وهم لا يقولون بتكليف الكافر بالفروع، بل بالاعتقاد فقط كما سبق

٣- وقيل خلافاً للمعتزلة (أيضاً) في تكليف الكافر بالفروع

٤- وقيل الكافر في الفروع مكلف بالنهي فقط، أي مكلف بالعمل بالمنهيات بأن يجب عليهم ترك المنهيات، فيؤخذون بالإتيان بها فقط. وأما التكليف بالعقوبات

و المعاملات (كالحدود والمصاص والبيع والاكاح والإجارات) فله اتفاق بها و
بهم يعقد الدقة، فإن كون الكافر دقياً ذ. عهد و مطعماً لأهل الإسلام يقتضي أن نظام
عليهم العقوبات و تجرى عليهم المعاملات، كما تقدم و تجرى عليها، ولا يلزم منه أن
يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المواخلة في الأحراء بفعل الحرام، وارتكاب
العقد الماسد

وفي "التحرير" لابن المهام ذلك (عدم تكليف الكافر بالفروع) مذهب مشايخ
سمرقند (من الحنفية) فاتفق مشايخ بخارا و سمرقند على عدم تكليف الكافر بالفروع.
٥- ومن عداهم (سوى مشايخ سمرقند من الحنفية) متفقون على تكليف الكافر
بها (الفروع).

و إنما اختلفوا أي اختلف من حد مشايخ سمرقند من الحنفية) في أنه (تكليف
الكافر) في الأداء (أداء الفروع) كما التكليف باعتقاد الفروع، يعني كما أن الاعتقاد
لوجوب العبادات و الفروع واجب على الكافر، كذلك أداء تلك العبادات أيضاً
واجب عليه أو أن تكليف الكافر في حق الاعتقاد فقط دون الأداء والعمل؟

الاختلاف في أن الكافر مكلف باعتقاد الفروع وأدائها

أو باعتقادها فقط؟

وإنما اختلفوا في أنه في حق الأداء كالاقتقاد، أو الاعتقاد فقط،
فالعراقيون بالأول كالشافعية، فيعاقبون على تركهما، والبخاريون
بالثاني، فعليه فقط، وليست محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما
استبطلوها

١- فالعراقيون من الحنفية قالوا: إن الكفار مكلفون بالأول، (بالاعتقاد والأداء)

كالشافعية القائلين بالتكليف بهما (بالاعتقاد والأداء) فيعاقبون على تركهما

٢- والبخاريون منهم يقولون بأنهم مكلفون بالثاني، أي بالاعتقاد فقط، دون

الأداء، فيعاقبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الأداء، وهذا معنى قوله: "فعليه

فقط"، أي فيؤخذون على ترك الاعتقاد فقط، وليست هذه المسألة (مسألة التكليف بالاعتقاد و الأداء أو الاعتقاد فقط) محمولة و منقولة (عن المتقدمين) أي حيفة وأصحابه، وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد بن المنبسط (في مسألة) وهي من نذر صوم شهر، ثم ارتد لم يلزمه ذلك الصوم بعد ما آمن، فعمم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، وفي فقهنا الحنفي مثل هذه المسألة المستنبطة من أقوال الأئمة كثيرة جداً

أدلة النافي تكليف الكافر بالفروع

أولاً: لو صح لصحت منه، لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا منقوض بالجنب، والحل أنه بالشرط، كالمحدث
وثانياً: لا يمكن الامتنال، وفي الحكم لا يمكن، وبعده لا طلب
قلنا: ممكن حين الحكم، وإن لم يمكن بشرط الحكم، والضرورة
الشرطية لاتنافي الإمكان الداني، وينقض بالإيمان
وثالثاً: لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً
قلنا: الملازمة موسوعة، فإن الإسلام يجب ما قبله، فهو كأنه قضاء عن الكل، أو أنه بأمر جديد

واستدل النافون لتكليف الكافر بالفروع بثلاثة أوجه - ولهذا قال المصنف:

١ - (والدليل) للنافي أولاً. أن (تكليف الكافر بالفروع) لو صح لصحت تلك الفروع (أي يلزم صحة أدائها) منه، لموافقة الأمر (أمر الشارع المكلف) إذ الصحة هي موافقة أمر الشارع، واللازم (صحة أداء تلك الفروع من الكافر) باطل اتفاقاً بين النافين والمثبتين؛ إذ صحتها موقوفة على الإيمان

قلنا (في رد دليل النافي) إنه منقوض بالجنب فإنه مكلف بالصلاة حين الجاهلية، ولا تصح أداء صلواته مع الجنتابة (كما لا يصح أداء صلاة الكافر مع الكفر)، فعدم صحة الأداء لا ينافي التكليف، والحل من جانب النافي أنها أي صحة الفروع من الكافر إنما تكون بالشرط وهو الإيمان، كالمحدث فإنه مكلف بالصلاة بشرط الطهارة، كما يكون

الجسب مكلفاً بالعضلة بشرط الظهارة

٢- والدليل له (لثاني) ثانياً أنه لو صبح تكليف الكافر بالمعروف لا يمكن الامتثال بتلك المعروف؛ لأن الإمكان شرط التكليف فلا يمكنه، والامتثال من الكافر ليس بممكن؛ لأن إمكان الامتثال لا يخلو عن الخالي إما أن يكون حال الكفر، أو يكون حال الإسلام وترك الكفر، وفي حال الكفر لا يمكن الامتثال، لأنه لا بد في الامتثال من اليقظة، ونية الكافر غير معنية، وكذلك لا يمكن الامتثال بعد ترك الكفر واختيار الإسلام أيضاً، لأن الكافر إذا أسلم لا يخلو منه قضاء ما مضى من الواجبات، لأن الإسلام يهدم ما كان قبله من الذنوب والواجبات البدنية والمالية فسقط عنه الأمر والامتثال، فإن الامتثال فرع الأمر.

فلنأتي الجواب عن هذا الدليل إننا لا نسلم أن الامتثال حال لكفر غير ممكن، بل هو ممكن حين الكفر أيضاً لأن ثبوت الكفر له ليس بضروري، وإن لم يمكن بشرط وجود الكفر، وضرورة عدم الامتثال بشرط الكفر لاتساق الإمكان الذاتي، أي كون الامتثال ممكناً بالذات، وهذا شرح قوله: "والضرورة الشرطية لاتساق الإمكان الذاتي" نظيره: كل كاتب متحرك الأصابع بضرورة مادام كاتباً، فثبوت تحريك الأصابع للكاتب ضروري بشرط وصف الكتابة، وأنما في حد ذاته فسلب تحريك الأصابع عنه ممكن إذا لم يكن فيه وصف الكتابة. وينتقض دليل الثاني بالتكليف بالإيمان، فإن الامتثال بالأمر بالإيمان في حال الكفر غير ممكن، وبعد الإيمان وروال الكفر طلب الإيمان والأمر به طلب تحصيل الحاصل.

٣- والدليل له ثالثاً أنه لو صبح تكليف الكافر بالمعروف لكانت تلك الفروع مطلوبة من الكافر وإذا كانت مطلوبة لوجب القضاء عليه، أي قضاء الفروع على الكافر بعد الإسلام، ولا يجب القضاء على الكافر بعد إسلامه اتفاقاً؛ لأن الإسلام يهدم ما كان قبله.

فلنأتي الجواب عن هذا الدليل: الملازمة (لزم القضاء على الكافر لأجل كونه مكلفاً بالفروع) ممنوع فإن الإسلام يحجب ويقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب،

فهو (قبول الإسلام) كأنه قضاء عن كل (جميع) ما ترك من الأوامر والنواهي حالة الكفر أو نقول في الجواب إن القضاء يجب بأمر جديد، ولم يرد أمر جديد لوجوب القضاء على الكافر بعد إسلامه.

أدلة مثبتة تكليف الكافر بالفروع

وللمثبت الآيات ﴿لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ أي الركوة و﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ، ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ إلى غير ذلك والتأويل في الكل بعيد

ودلائل المثبت الآيات الآتية.

١- قوله تعالى ﴿كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين﴾ في حديث بناء لون عن المجرمين ما سلككم في سقر ﴿فيجيون﴾ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ أي الركوة ، فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون بالفروع،

٢- وقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ونظن الناس عام للكفار والمؤمنين والمنافقين بإيمان الإيمان والعبادة ، وزيادة العبادة وإيجاد الإخلاص في القلب .

٣- وقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ فلمنذ الناس شامل للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضاً إذهب إلى غير ذلك (غير المذكور) من الآيات.

٤- نحو قوله تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيم الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ والمخاطب أهل الكتاب والمشركون ،

٥- وقوله تعالى : ﴿والى مدین أخاهم شعباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الو غير﴾ وكان مخاطب شعب (عليه السلام) غير المؤمنين.

ثم أشار المصنف إلى ترجيح دلائل المثبتين وقال: "والتأويل في الكل" (جميع

الآيات المذكورة) بعيد عن سوق و عموم الآيات ، وعن غرض الشارع من هداية الناس جميعاً .

مثال تأويلهم أن يقال :

(١) المراد من نفي الصلاة والركاة نفي قبول الإسلام من قبل نفي الشيء بنفي لارمه كناية

(٢) وأن المراد بالعبادة في الآية الايمان والمعرفة بذكر اللارم وإرادة الملزوم، وذكر لمصنف في تعليقه بعض تأويلاتهم بقوله ' مثل حمل (المصلن على المسلمين ، أو عدم أداء الصلاة والركاة كناية عن عدم الايمان

(٣) وأن (الناس) في آية الحج مخصصة بالمسلمين (بقريئة قوله تعالى ﴿ ومن كمر فإن الله حق عن العالمين ﴾) أو المراد بالناس الذين وجة فيهم شرط وجوب الحج ، وهو الايمان ، وهذا شرط قبل شرط استطاعة السيل

١ مسألة أن التكليف يكون بالفعل فقط أو به و بعده ؟

لا تكليف إلا بالعمل خلافاً للكثير من المعتزلة، وهو في السهي كف النفس، ولا مراع في عدم العمل لعدم المشية، فإن علة عدم علة الوجود، بل في عدم العمل للمشية وهو الذي يتحقق به الامتثال في النهي، ويتروك عليه الثواب

فنحن نقول لا يتعلق به المشية بالمات؛ لأنها تقتضي الشيئية (الوجود) والعدم من حيث هو عدم لاشئ محض، فلا سبيل إليه إلا بتعلقها بساهاو وسيلة إليه، وهو الكف عنه، والعزم على الترك، وهو معنى مقدورية العدم، وإن أثر المشية الاستمرار، والا فالعدم أصل واستمراره باستمرار عدم علة الوجود، لا بالقدرة، ولهذا عرفوها بـإن شاء فعل وإن شاء ترك، دون إن شاء لم يفعل أو إن لم يشاء لم يفعل، قبل فحين العملة يلزم قوت الواجب، وهو الكف فيعاقب قلنا لا تكليف للعاقب، وبعد الشعور يجب العزم، وإلا يعاقب بناء

على عدم المقدور

والحاصل أن الامتثال لا يكون إلا بالمقدور، وهو الفعل في الأمر

والكف في النهي

وأما عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور، كما في ترك الواجب، ولفعل

المقدور، كما في فعل الحرام

وأما عدم المقدور بالذات فعليه، لا يدخل له في شيء. فلا يرد ما قيل لو

لم يمكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلا

بالكف عنه، لأن الملازمة ممتنعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور،

وإن لم يمكن عدم مقدوراً، قالوا من دعى إلى زنا فلم يفعل يمدح، من

غير أن يخطر (بباله) فعل الضد، قلنا هذا محسوس بل للكف عنه، هذا

١ - لا تكليف (عند أهل السنة) إلا بإيجاد الفعل والإتيان به.

٢ - بخلاف الكثير من المعتزلة، وهو أي التكليف يكون عندهم في النهي، والمراد

التكليف بلازمه، وهو كف النفس عن المنهي عنه، والكف فعل وجودي، فإذا قيل

لا تحرك لسابك، فمعناه اسكت، ومعنى التراجع في هذه المسألة على أمرين. الأول. أن

العدم هل يصلح أن يتعلق به التكليف أم لا؟ والثاني: هل العدم مقدور أم لا؟ ففضل

المصنف النزاع وقال. لا نزاع لأحد في أن عدم الفعل لعدم المشيئة (مشيئة الفاعل) فإن

علة العدم (عدم شيء) هي عدم علة وجوده، والمشيئة من علل الوجود، فعدمها يكون

علة لعدم الوجود، وهذا العدم لا يصلح أن يكون ساطعاً للتكليف، فلا نزاع في عدم

صلاحية هذا العدم لتعلق التكليف به.

بل يكون النزاع في عدم الفعل لأجل المشيئة، أي لم يشأ الفاعل الفعل فلم يجد،

أو شاء تركه، فبقى على عدمه، وهو أي العدم لأجل المشيئة، هو العدم الذي يتعلق به

الامتثال في النهي، ويترتب عليه (على هذا الامتثال) الثواب في الأمر، فنحن نقول: إن

العدم لا يكون محلاً للتكليف، لأنه لا يتعلق به (بالعدم) المشيئة بالذات، لأن المشيئة

تقتضي الشيئة والوجود، والعدم (عدم الفعل) من حيث هو هو أي من حيث أن

العدم عدم وباقى على معدوميته لاشيئ محض، أي معدوم محض، لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، فلا سبيل إليه (بلى العدم) في تعلق المشيئة به بطريق من الطرق إلا بتعلق المشيئة بما هو وسيلة إليه (إلى عدم الفعل) وهو الكف عنه (عن الفعل الحرام) والعزم على تركه، أي إن شاء المكلف كف نفسه عنه، وعزم على تركه، وهو (أي الكف وعزم الترك) معنى مقدورية عدم الفعل، أي المكلف قدربى هو وسيلة عدم الفعل، وتلك الوسيلة هي كف النفس عنه أي عن ذلك الفعل والعزم على تركه، وهو (أي الكف وعزم الترك) معنى قوله إن أثر المشيئة الاستمرار على وسيلة ترك الفعل وعدمه، وهي كف النفس عنه، والعزم على تركه، وإلا أي وإن لم يكن المعنى مذكراً فلا يصح الكلام، فإن العدم (عدم الفعل) أصلي لا تتعلّق به المشيئة واستمرار عدم الفعل إنما يكون باستمرار عدم علّة الوجود، لا بالقدرة عليه، بل تكون القدرة على ما يكون وسيلة لعدم الفعل كما مر.

تعريف القدرة المصحح قال المصنف ولهذا، أي لأجل أن العدم (عدم الفعل) لا يكون إلا بانتفاء مشيئة الوجود، وأن المشيئة تتعلّق بالكف عن ذلك الفعل المعدوم، عزفوا القدرة به "إن شاء صاحبها فعل وإن شاء ترك" ولم يقولوا في الجزء الثاني من التعريف، إن شاء لم يفعل، أو عزفوها به "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" ففي الأول لم يزعموا العدم على المشيئة، وفي الثاني فزعوا العدم على عدم المشيئة. قيل (في الزد على كون الكف مطلوباً في التكليف بالشيء) إنه لو كان الكف مطلوباً في الشيء فحين العفلة (غفلة المكلف) عن الفعل الحرام المهي عنه بأن لا يتوجه إليه، يلزم فوت الواجب وهو الكف بالاختيار، وفي حين العفلة يكون الكف غير اختياري، فيعاقب أو يذم بترك الواجب مع أنه ليس كذلك عند أحد.

قلنا لا تكليف للعافل حين العفلة، فهو في حين العفلة غير مكلف به، فلا وجوب ولا عقاب ولا ذم، وبعد الشعور والإدراك على حرمة الفعل يجب العزم على تركه والكف عنه، وإلا فيعاقب عن تركه بقاءً على عدم إثبات الفعل المقدور، وهو الكف وعزم الترك.

والخاص (حاصل البحث) أن الامتنال الذي يترتب عليه الثواب، لا يكون إلا بإتيان المقدور، وهو الفعل في التكليف بالأمر، وانكفت في التكليف بالنهي وأما عدم الامتنال، الموجب للعقاب فهوكون تارة لعدم الإتيان بالفعل المقدور، كما في ترك الواجب، ويكون (لعدم الامتنال بالفعل المقدور، كما في إتيان الفعل المحرام الذي نهى عنه، وأما عدم الفعل المقدور بتعمداً داتياً (سواء كان خيراً أو شراً) فيكون لأجل عدم صدور ذلك الفعل في دته، ولا دخل لهذا عدم في شيء من الثواب والعقاب، ولا الامتنال وعدمه، فإنه عدم أصل وذاق لا يترتب عليه شيء، وقد قيل في حاشية شرح المختصر (مختصر ابن الحاجب) للفاصل ميرزا جان لو لم يكن عدم إتيان الفعل الواجب مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب وعدم إتيانه إلا بالكف عنه (من الواجب) وكفه ليس بمقدور له، والتالى باطل، ووجه لزوم عدم ترتب الإثم أن المواخذة بما ليس في قدرته باطل، فأثر إلى دفعه، وقال، لأن الملازمة بين عدم مقدورية ترك الفعل وبين ترتب الإثم بترك الواجب مجموعة، فإن الإثم قد يكون لعدم إتيان المقدور إذا كان واجباً، وإن لم يكن عدم الإتيان في نفسه مقدوراً، فلهذا قال المصنف في قول الرد "فلا يرد ما قيل".

دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه، ورده
قالوا (المعتزلة). من ذم إلى الزنا فلم يفعل (الزنا) يُمدح، على عدم الفعل من غير أن يخطر بباله ضد الزنا وهو نهى النفس عن الفاحشة، فالممدوح هو الواجب أي عدم فعل الزنا، فالمعدم في النهي «ولا تفرها الزنا» واجب، فبطل القول بأن لا يتعلق التكليف إلا بالفعل".

قلنا في جواب المعتزلة . بأننا لا نسلم أن المدعى بمدح بعدم الفعل وتركه، فإن الممدوح على عدم الفعل مجموع بل يكون المدح للكف والاجتناب عن الزنا، فخذ هذا

٥: مسألة أن التكليف يكون قبل الفعل أو بعده
نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو غلط بالضرورة،

كيف لا؟ ويلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان، ونفي الامتثال، فإنه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ومع ذلك قد تبعه جماعة، منهم صاحب المساجد، والله در الإمام الحرمين، حيث قال هذا مذهب لا يرتضيه العاقل لنفسه، وفي الأحكام التكليف ثابت قبله، وينقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باق على حال حدوثه؟ قال نه الأشعري، وهو باطل؛ لأنه كما نقول الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو كما ترى، وما يقال إن التكليف متعلق بالمجموع، وهو يحدث شيئاً فشيئاً، فيلزم مقارنته بالحدوث، مع أنه لا يتم في الأنبياء فاسد؛ لأن الفعل إذا كان محتتماً كان الطلب المتعلق به محلاً إلى الأجراء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، قالوا العمل مقدور حينئذ؛ لأنه أثر القدرة فيصح التكليف به، إذ لا مانع إلا عدم القدرة وقد انتهى

قلنا لا نسلم أنه أثرها؛ فإنه لا تأثير للقدرة عندكم؛ ولوسلم فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية؛ فإنه يجب بالاختيار؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد، ولوسلم فلا نسلم أن لا مانع إلا ذلك، بل لزوم طلب الموجود

وليس إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو (كون هذا المذهب منسوباً إلى الأشعري) غلط بالضرورة والبسطة، ثم ته على كونه غلطاً وقال، كيف لا تكون هذه السبب خطأ؟ ويلزم من هذا المذهب أو هذا القول أمران

الأول أنه على هذا التقدير لا يكون العبد مكلفاً قبل قبول الإيمان وفعله.

والثاني ' يلزم منه نفي الامتثال، فإن الامتثال إنما يتحقق باختيار الفعل و مباشرته بهذا لعلم بالتكليف، وشعور كونه مكلفاً، ولا تكليف في هذه المسألة قبل الفعل حتى يعلمه

ثم أشار إلى خطأ جماعة من العلماء وقال . ومع ذلك (أي مع هذا الانتساب الخطأ) تبع الأشعري جماعة (من العلماء) منهم الإمام البيضاوي صاحب " مساجد " الوصول إلى علم الأصول " والله در الإمام (إمام الحرمين) حيث قال في كتابه "

اشامل" (في الرد على هذا المذهب) "هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه

تعيين محل النزاع: وفي "الإحكام في أصول الأحكام" لسيف الدين الأمدى التكليف ثابت قبله (قبل الفعل) ويقطع بعده (بعد الفعل) اتفاقاً، أي اتفق العلماء حتى الأشعرى على أن التكليف ثابت قبل الشروع في الفعل، ويقطع بعده انقطاعه، ولا نزاع فيه لأحد، وإنما النزاع في أن التكليف هل هو باق حال حدوث الفعل أم لا؟ قال الأشعرى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل، وهو باطل، لأن هذا القول كقولك: الطلب باق حين وجود المطلوب وهو (خطأ جذاً) كما ترى

ذكر تأويل قول الأشعرى ثم الرد عليه

وما يقال في تأويل وتصحيح قول الأشعرى إن التكليف متعلق بمجموع أجزاء الفعل للمأموره، وهو (المجموع) يحدث ويحدث شيئاً فشيئاً، أي تدريجاً، فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ولا يلزم منه طلب الموجود؛ لأن المجموع إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير، فيلزم وجود الجزء الأخير لم يوجد المجموع.

فرد عليه من وجهين الأول أنه لا يتم في الأنبات أي في الأفعال التي تحدث آنأناً، ونقطة فليحظة.

والثاني، إنه فاسد (ولو تم) لأن الفعل الذي كُلف به إذا كان محتذاً كان الطلب المتعلق به محلاً ومقرباً إلى الأجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، فيلزم طلب المطلوب الموجود.

دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل

قالوا في استدلالهم الفعل المأموره مقدور تعلق به القدرة حين حدوثه ووجوده، لأنه (ذلك الفعل) أثر القدرة، أي حدث بعد تعلق القدرة به، فيصنع التكليف به، إذ لا مانع عن التكليف إلا عدم القدرة، وقد انتفى المانع لكونه مقدوراً.

وردة عليه من أوجه ثلاثة. قلنا (أولاً) لا سلم أن الفعل أثر القدرة؛ فإنه لا تأثير للقدرة الحادثة عندهم (أيها الأشاعرة)، نعم لها تأثير عند المعتزلة.

(وثنياً) لو سلم أن الفعل أثر القدرة فلا مسلم أنه (كون الفعل أثراً للقدرة) يستلزم المقدورية، أي كون الفعل مقدوراً، فإنه (أي الفعل) يجب وبصر وجوده ضرورياً باختيار الماعل إياه، لأن الشيء (فعلاً كان أو غيره) ما لم يجب، ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، فإذا وجد الفعل يكون واجباً، والواجب لا يكون مقدوراً فلا يختاره، ولا يقدّر عليه فإنه فوق اختياره

(وثالثاً) لو سلم كون الفعل أثراً للقدرة واستلزامه المقدورية، فلا مسلم أن كل مقدور يصح التكليف به، ولا مانع من صحة التكليف به، إلا ذلك (عدم القدرة به). بل هنا مانع آخر، وهو لزوم طلب الموجود، هذا هو قبح بقاء التكليف حال حدوث الفعل.

٦ مسألة الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية

في كون القدرة قبل الفعل أو معه؟

القدرة شرط التكليف اتفاقاً، لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة، ومعه عند الأشعرية

لنا أولاً أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر وثانياً لو كانت معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله؛ لأنه غير مقدور له في تلك الحالة، وأجيب شرط التكليف عندنا أن يكون هو متعلقاً للقدرة أو ضده كما في المواقف

أقول ليس كخلق الجواهر اتفاقاً، بل الكافر عندنا كالمسكين و عندهم كالمقيد لا بل عندنا كالمقيد و عندهم كالرمي، والفرقة ضرورية، وإسكارهم مكابرة

قالوا أولاً إنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال

قلنا مقوص بقدرة البارئ تعالى، والا لزم قدم العالم، بل هي صفة لها صلاحية التعلق

وثانياً أنها عرض، وهو لا يبقى رمائياً، فلو تقدمت لعدمت، فلم تتعلق
(شئياً)

قلنا لو سلم عدم البقاء، فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد
الأمثال

وثالثاً لا يمكن العمل قبله، فلا يكون مقدوراً، وهو كما ترى

قال: القدرة شرط التكليف اتفاقاً بينا وبين الأشاعرة والمعتزلة، (١) ولكن هي
قبل الفعل عدماً وعند المترلة، (٢) ومعه (مع الفعل) عند الأشعرية

ومعنى الشرط: أن لا يوجد المشروط بدونه، ولا يستلزم وجوده وجود المشروط،
وهنا إشكال، وهو أن المصنف قد صرح في السابق أن التكليف بالممتنع جائز عند
الأشعري، فلا معنى لكون القدرة شرطاً للتكليف بالممتنع الذي لا قدرة للعبد به،
فكيف قال الأشعري باشتراط القدرة للتكليف مطلقاً؟ يقال في الجواب: لعل المصنف
لم يحد بهذا الاتساب إلى الأشعري (أي بسبب جواز التكليف بالممتنع إلى الأشعري)

دلائل الماتريدية على كون القدرة قبل الفعل

وذكر المصنف من جابهم دليلين، فقال: الدليل لنا أولاً: أنها (القدرة) شرط
الفعل اختياري، أي شرط للفعل الاختياري بأن يختار المكلف الفعل بعد وجودها،
وهو (الشرط) يكون قبل المشروط، فتكون القدرة قبل الفعل

وأشار في التعليق إلى شرح قوله: (تدبر) وقال لك أن تقول إن شرط الفعل
الاختياري هو صحة تعلق الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها، ولا شك أن كون الفعل
مما يصح أن يتعلق بالقدرة مقدم على الفعل، أي إذا كان شرط الفعل صحة تعلقه
بالقدرة، وهي متقدمة على الفعل، فتكون نفس القدرة شرطاً ممتنع

والدليل لنا ثانياً (أنها) لو كانت معه (لو كانت القدرة مع الفعل) لزم عدم كون
الكافر مكلماً بالإيمان قبله، (قبل قبول الإيمان) لأنه (الإيمان) غير مقدور له في تلك
الحالة (حالة الكفر) فإن القدرة مع الفعل عندهم، وليس هناك فعل الإيمان

وقال في "تعليقه" شارحاً لهذا الدليل يعني لو لم تكن القدرة التي هي شرط لتكليف قبل الفعل، بل كانت معه لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذي مات على الكفر، لأن المعصية فرع التكليف، ولا تكليف (عليه) لأن شرط القدرة مع الفعل (فعل الإيمان) ولا فعل كما فرضنا في المثال.

جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني والرد عليه

وأجيب (من جانب الأشاعرة) عن هذا الدليل الثاني بأن شرط التكليف عندنا (الأشاعرة) هو أن يكون الفعل (محل التعلق) للقدرة (على فعل الإيمان) أو على فعل هذه (كالكفر) كذا في "المواقف" للمعزدي، ففي حال الكفر وإن لم يكن الإيمان متعلقاً للقدرة، لكن الكفر الذي هو ضد الإيمان متعلق لها (للقدرة) ثم قال في الرد عليه (على هذا الجواب) أقول إن إيمان الكافر ليست استحالة خلق الجواهر من القدرة الحادثة اتفاقاً، فإن إيمان الكافر مما يتصكّن ويقدّر عليه العبد، ويحق الجواهر من الممتنعات بالنسبة إلى القدرة الحادثة.

بين الكافر عندما (المانع يذية) كالتساكن الذي يقدر على الحركة، ولا مانع عنها إلا عدم إرادته، (والكافر) عندهم (الأشاعرة) كالمقيد الذي لا يقدر على الحركة، وإن أراد لأنه بمنعه القيد عن الحركة

وبما أن الأشاعرة قالوا: إن الكافر حال الكفر ليس بقادر على الإيمان أصلاً، فحال ليس كحال المقيد، أعرض المصنف عن مثاله الأول، وجاء بمثال آخر، وقال "لا" أي ليس الكافر عندما كالتساكن، وعندهم كالمقيد، بل هو عندما كالمقيد، وعندهم كالزمن (الأعرج) لأن الكافر عندما قادر على الإيمان، لكن الكفر ورسوم العقائد الباطنة، منعه عن الإيمان، كالمقيد القادر على الحركة، ولكن القيد يمنع عن الحركة، وأما كونه عندهم كالزمن (الأعرج) فلأن الكافر ليس بقادر على الإيمان عندهم أصلاً كالزمن الذي لا يقدر على الحركة والمشي أصلاً، والفرقة بين الكافر والزمن بأن الأول ليس بعاجز، بخلاف الثاني، ضرورية، وإنكارهم الفرق بينهما والحكم بأنهما سواء مكبرة واضحة، ولخاصل أن القول بمقدورية أحد طرفي الفعل هو شرط التكليف يستلزم أن يكون

الإيمان غير مقدور، فيكون مثله مثل الحركة من الزم، مع أن العرق بدهي

دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله ودكر المصنف لهم ثلاثة أدلة:

١- قالوا أولاً إنها (القدرة) صفة متعلقة بالمقدور، كتحلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق (بكر اللام) بدون المتعلق (بفتح اللام) محال، فكما أن تحلق الضرب ووجوده قبل وجود المضروب المفعول محال، كذلك وجود القدرة وتعلقها بدون وجود الفعل المقدور محال، فلا بد أن تكون القدرة مع الفعل الذي تتعلق به.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين قل (أولاً!) بأنه منقوض بقدرة هي صفة الباري تعالى، فلا بد كانت ثابتة و موجودة في الأزمان لم يكن شيئ من المقدور بوجوده، وإلا، أي وإن لم يكن كذلك لزم قدم العالم الذي هو مقدور الله تعالى، لأنه لا بد أن يكون العالم المقدور موجوداً في الأزمان مع القدرة التي تتعلق به.

وأما الثاني فليست القدرة صفة متعلقة بالمقدور الموجود، بل هي (القدرة) صفة لها صلاحية التحلق بالمقدور، (سواء كان المقدور موجوداً أو معدوماً) فلا تستدعي وجود المقدور، وقال إمام الحرمين: "من أنصف نفسه علم أن معنى القدرة، هو التحكّن من الفعل، وهذا إنما يُعقّل قبل الفعل"

وقوله تعالى: ﴿لَا يَكْتَلِفُ اللَّهُ نَفْساً إِنْ أَرَادَ عَلَىٰ أَنْ تَعَالَىٰ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ قُدْرَةً وَهُوَ غَنِيٌّ بِمَا يُرِيدُ﴾ ثم كلفهم به.

٢- وقالوا (الأشاعرة) ثانياً إنها (القدرة) عرض، وهو لا يبقى زمانين (حتى كانت موجودة قبل الفعل) فتقدمت على هذا الفعل لتُقيم قبل وجوده، فلم تتعلق بالفعل عند وجوده.

والجواب عن هذا الدليل أيضاً بوجهين:

الأول - لا نسلم عدم بقاء الأعراض إلى زمانين، بل جمهور الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من العقلاء قالوا ببقاء الأعراض إلى أزمنة طويلة، بل قد قدموا الزمان الذي

كأن يقول فيه أساس الأعراض إذا وجدت تتلاشى وتندمج، وكثرة وسائل حفظ الأعراض عن لقاء جمعت أعراض الناس عن عار هذا الإنكار لخطأ

ولكن أن لو سلم عدم البقاء (بقاء لأمثال وجريبات القدرة) فاشترط (أي شرط التكيف) هي الطبيعة الكلية بقدرة التي تبقى بتوارد الجريبات والأمثال، والطبيعة الكلية لا تبقى ولا تزول

٣- وقلوا ثالثاً لا يمكن الفعل قبله، أي قبل وجود نفسه، فلا يكون الفعل مقدوراً قبل وجوده، فأين تقديم القدرة على الفعل؟

وأجمل المصنف في رده وقال وهو باطن كما ترى فوجه بطلان هذا الدليل أنه مفروض بقدرة إلهية تعالى، فإن الأفعال كلها تحت قدرته تعالى قبل وجودها، وبعد وجودها، فلا يتوقف تعلق قدرته بالمقدور بعد وجوده، لتكون القدرة مع الفعل، وأيضاً وصف قبلية الفعل على نفسه ممتنع بالبداهة، وأما ثبوت إمكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده بالفعل، فغير مستحيل، بل ضروري وإلا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى لامتناع وانقلاب الحقائق من محتملات

فائدة

وقد جمع الإمام الرازي بين المذهبين وقال إن القدرة يطلق على معينين

١- على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين (كالكفر والإيمان) سواء، وهي قبل الفعل.

٢- على القوة المستجمعة شرائط التأثير، ولو عادية، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين معاً، بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، وإنما مع الفعل، ففعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القدرة المستجمعة، والمنعزلة (أردوا) مجرد القدرة التي تكون مع الفعل، انتهى كلام الرازي

٧ المسألة المتفرعة على كون القدرة قبل الفعل أو معه

القدرة يتعلق بالأمور المتصادمة، خلافاً لهم مطلقاً، لا معاً ولا بدلاً

القدرة (الواحدة) تتعلق بالأمور المتضادة (كالكرم والإيمان والصدق والكذب، والحركة والسكون والقيام والقعود)

(١) وهذا عند الماتريديين والمعتزلة، (٢) خلافاً لهم أي للأشاعرة، فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة مطلقاً لاسمياً بأن يكون نسبها إلى الضدين سواءً، ولا يبدل بأن يتعلق أولاً بحد وثانياً بحد آخر، بل كل قدرة مختصة بحد لا يوجد ذلك الحد إلا معها.

٨ مسألة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة

قسم الحسنية القدرة المشروطة، إلى ممكنة ميسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تقسيم بالارم، وإلى ميسرة فاصلة عيها فضلاً منه تعالى باليسر، والأولى إن كان العمل بها مع العزم غالباً فالواجب الأداء عيناً، فإن فات بـلاتقصير لم يأنم، ووجب القضاء إن كان له حنف، وإلا فلا قضاء ولا إثم، وإن قصر أثم مطلقاً، وإن لم يحسن غالباً وجب الأداء ليترب القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت، خلافاً لرفر رحمه الله تعالى لاعتباره قدر ما يحتمله

وفي "التحرير" لأنه لا قطع بالأخير لإمكان الامتداد أقول. يلزم أن لا يقطع بالتنسيق، وقد يقطع، وأيضاً الامتداد إما بزيادة الأجزاء، فيتسع ولا نزاع فيه، أو بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء، وأيضاً المناط الأخير الواقعي، لا الأخير العلمي، فالأولى أن يقال لا قطع بانقضاء الأخير لإمكان البقاء، وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع، وهذا كله جدل

والحق القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب، كما في السام، أو على وجوب جزء من الأداء، كما في الفعل إذا فسد فتدبر وأما الثانية (القدرة الميسرة) فيتقيد بها الوجوب، كالزكوة، فإنه شيء قليل من كثير مرة بعد المحول مرة، ولهذا سقط بالهلاك واشتفى بالدين

قسم لجمعية القدرة التي هي شرط التكليف إلى ممكنة وميسرة

١- فالقدرة الممكنة ميسرة (معروفة) بسلامة الآلات و صحة الأسباب، وهو تيسير (تعريف) باللائم لأنها أدنى ما يمكن به المأمور من أداء المأمور به، بدياً كد أو ماب، ولا شك أن سلامة الآلات وصحة الأسباب لازمة للقدرة، ودليل لوجودها فأقيمت مقامها في تعلق الأحكام

٢- والقدرة الميسرة : هي التي يتمكن بها العبد من الفعل مع اليسر، كالقدرة المشروطة في إيجاب الزكاة، من المال التام الفاضل عن الخواص الأصلية، الذي حال عليه الخول - شرط الله فيها زيادة اليسر فضلاً عن تعالى عن عباده باليسر، والقدرة الأولى (الممكنة) شرط لأداء كل واجب، لكن إن كان إتيان الفعل بسبب هذه القدرة مع العزم وإرادة الفعل في غالب ظنه، فالواجب على المكلف أداء ذلك الفعل عبثاً لإمكان الأداء، وحصول موجب التكليف، فإن فات ذلك الواجب من المكلف بلا تقصير (منه) لم يأنم ووجب عليه القضاء إن كان له (لهذا الواجب) بخلف، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها " وإن لم يكن له بخلف (كصلاة العبدتين والجنابة) فلا قضاء ولا إثم، وإن قصر في أدائه أثم مطلقاً) سواء كان له بخلف أم لا) وإن لم يكن الفعل مع هذه القدرة مراداً أداءه على غالب ظنه، بل وجب الأداء ليرتب عليه القضاء، أي ليظهر الوجوب في القضاء، فإنه فرع وجوب الأداء وعدمه، ووقت ذلك الفعل العائب على الظن عدم إمكان أدائه كالأهنية (أي وقت صيرورة العبد أهلاً للتكليف) في الجزء الأخير من الوقت، فالذي يصير أهلاً للتكليف في الجزء الأخير من وقت الصلاة بحيث لا يسع أدائها، فالصلاة واجبة عليه لكن (للاداء) بل للقضاء ها، وهذا مذهب جمهور الحنفية فتجب الصلاة على من أسسم في هذا الجزء، وعلى صهي بلع، وعجمون أفاق وحائض ظهرت فيه فهذا الوجوب لأجل القضاء، لأن الأداء لا يمكن في ذلك الجزء القليل، فوجوب القضاء على هؤلاء لمعجزهم عن الأداء الواجب عليهم بالقدرة الممكنة

خلافاً لرفر لأنه يعتبر لوجوب القضاء إدراك ما يحتمل الأداء من الوقت، فالجزء

الأخير لا يمتثل الأداء، فكيف يجب قضاء فعل لم يجب أداءه ؟ فلا يكون لقضاء وجباً على هؤلاء عند زفر

وفي " تحرير الأصول " لابن المهيم في الرد على زفر . (وإنما يجب القضاء على هؤلاء المكلفين في الجزء الأخير من الوقت) لأنه لا قطع يكون ذلك الجزء أخيراً لا يمكن فيه لأداء، لإمكان الامتداد، أي إمتداد الوقت بهبطاء حركة الشمس (هذا عجيب منه، ولم يمتد الوقت للنبي صلى الله عليه وسلم يوم غزوة الخندق، فكيف يمتد لكافر أسلم، أو صبي بلغ أو مجنون أفاق في ذلك الجزء ؟)

ويرد المصنف على كلام صاحب " التحرير " ويقول :

١- أقول : والامتداد ليوشع لم يكن لأجل أداء الصلاة، بل كان لأجل الفتح على الكفار، وثانياً أنه كان معجزة لنبي من أنبياء بني إسرائيل، فلا يقاس عليه غيره، وأيضاً يلزم مما في " التحرير " أن لا يقطع ولا يمتد بالتضييق (تضيق وقت قنا) لاحتمال الامتداد، وإنما يقطع بتضييق الوقت بسبب قرب الشمس من الأفق طلوعاً أو غروباً.

٢- وأيضاً قال في الرد على صاحب " التحرير " في صورة احتمال الامتداد : إنه لا يخلو الامتداد عن الجدلين : إحد يمتد الوقت بازدياد الأجزاء، فيمتد الوقت حينئذ، ولا نزاع فيه ، أو يمتد بالمد واليسط (أي يمتد الجزء الأخير وبسطه) ويلزم منه تقسيم الجزء الأخير الذي لا يتجزأ فيلزم منه بطلان قول المتكلمين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ولا يتقسم.

٣- وأيضاً قل في الرد عليه : إن المناط وما يتعلق به التكليف هو الجزء الأخير الواقعي النفس الأمرى من الوقت، لا الجزء الأخير الفرعي العلمي الذي نحن نقول إنه هو الجزء الأخير، ولا يمتد ما هو جزء أخير والعنى ليس بعده جزء.

فلأولى في توجيه كلام جمهور الحنفية (من أن وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء في الجزء الأخير من الوقت وعدم إمكان الأداء فيه) أن يقال : لا قطع، أي لا جزم بانقطاع الجزء الأخير من الوقت لإمكان البقاء، أي بقاء الجزء الأخير وامتداده، ولما أورد على هذا القول بأن الفعل الممتد الطويل، كالصلاة، كيف ينطبق على قليل من الوقت وهو الجزء

الأخير حتى تؤدى فيه ، فهذا باطل ، ' يجب عنه بقوله ، وبطلان انطباق الفعل الكبير الطويل (مثل الصلاة) على مثل هذا الوقت الضعيف القليل (الجزء الأخير) ربما يجمع دعوى ذلك البطلان ، وقال المصنف في "تعليقه" على هذا المقام: وما يؤيد هذا المع مذكوره لملاسة في الحركة السريعة والبطيئة ، مع أن البطوة ليس لتخلل السكتات (جمع اسكون) أن الزمان الواحد منطبق عليها وهذا البيان (بالسبة إلى الجزء الأخير من الوقت) كله جليل لإلزام الخصم وإسكاته ، لا تحقلى لإثبات ما هو الحق .

والحق (القول التحقلى في مسألة القضاء بعد الضمورة مكلفاً في الجزء الأخير من الوقت) هو القول بترتب القضاء على أحد الأمرين

١- إما على نفس الوجوب كما في النائم ، حيث تكون الصلاة عليه واجبة حين النوم ولا يستطيع الأداء ، فيجب عليه القضاء ، كذلك الأداء في الجزء الأخير من الوقت غير ممكن لقلة الوقت فيجب عليه (على من صار مكلفاً في الجزء الأخير) القضاء .

٢- وإما بترتب وجوب القضاء على وجوب جزء من الأداء ، كما في النفل الذى شرع فيه ثم أفسده ، فإنه يجب عليه القضاء بعد ما أفسد جزءاً من نفيه الذى إذا ، صيانة لما وجب عليه حفظه من الجزء المودى . كذلك فيها نفس فيه لما وجب جزءاً من الواجب بإفراك الجزء الأخير من الوقت وجب قضاء الواجب كاملاً ، صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب .

وقوله "فتدبر" إشارة إلى أنه لا دليل على وجوب جزء من الواجب ؛ لأن الشرع ما أمرنا بشكمل أجزاء الأعمال الناقصات ، وما كلفنا بامتثال الأجزاء فقط .

وأما الثانية (القدرة المتيّرة) التى توجب تسير الأداء على المكلف ، فيقتد بها وجوب الأداء في العبادات المالية ، وأما القدرة الممكنة فيقتد بها نفس الوجوب ، كالقدرة على الزكاة ، فإن وجوبها مشروط بالقدرة المتيّرة ، فإن مقدار الواجب في الزكاة شئ قليل من مال كثير مزة في عام بعد حولان الحول ، فكفى من القلة والمزة ، و بعد حولان الحول ، دليل اليسر وعلامة القدرة المتيّرة .

ولهذا (لأجل اعتبار اليسر في وجوب الزكاة) سقط وجوب الزكاة بهلاك

الصواب عند إتمام الحول، وينتهي وجوبها لأجل وجود الذين على المالك ؛ فإن أداء الدين من الخواص الأصلية.

٩ مسألة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء

لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا؛ لأن الاشتراط لأتجاه التكليف، وقد تحقق، ووجوب القضاء، بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب، فإذا لم يتكرر الوجوب لا يجب تكرار القدرة

وأيضاً لو لم يجب إلا بقدرة متجددة لم يأنم بالترك بلاعذر، وقد أجمعوا على التأنيم، فيخص قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ الآية بالأداء وقد خصصته نصوص قضاء الصوم والصلاة أقول إذا وجب في الجزء الأخير وعدمت القدرة في القضاء فالتأنيم مشكل والله اعلم بالصواب

لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا (الحنفية) لأن اشتراط القدرة الممكنة لأتجاه التكليف، وقد تحقق اتجاه التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة، ووجوب القضاء بقا ذلك الوجوب (وجوب الأداء) لاتحاد السبب (سبب وجوب الأداء ووجوب القضاء)، فإذا لم يتكرر سبب الوجوب، لا تتكرر القدرة أيضاً، وأيضاً لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة غير قدرة الأداء (لزم) أن لا يأنم بالترك القضاء بلا عذر، فمن فات عنه الصلاة، فترك قضاءها إلى آخر وقت الحياة بدء على أن القضاء موقوف على قدرة جديدة، ينتهي أن لا يأنم، وقد أجمعوا على تأنيمه.

فيخص قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ بالأداء، أي لا بد في التكليف للأداء من الوسعة والقدرة، دون القضاء، وقد خصصه بالأداء نصوص قضاء الصوم من قوله تعالى ﴿فعد من أنتم أخر﴾ ونصوص قضاء الصلاة من قوله عليه السلام "من دم عن صلوة أرنسها فليصلها إذا ذكرها".

تم الرد المصنف على هذا الليل وقال.

أقول: إذا وجب واجب (كالضلاة) في الجزء الأخير من الوقت وعدمت القدرة في وقت القضاء بأن مات قبل القضاء فالتأثم لازم على مذهب الحنفية، ولكن هذا مشكل، لعدم تفصيل المكلف في الأداء؛ لأنه غير مقدور في الجزء الأخير، وكان تأخير القضاء جائزاً؛ لأن وقته موشع، ولاتأثم بالجائز.

والجواب عن هذا الإشكال أنهما أمرين: نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومدار الإثم على نفس الوجوب دون وجوب الأداء، فنفس الوجوب قد وُجد وإن لم يهد وجوب الأداء، فالإثم على نفس الوجوب. والله أعلم بالصواب.

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف

والمراد بالمحكوم عليه: هو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله، لأنه تحكىم عليه (من جانب الشارع) بوجوب العمل عليه وليس معنى "المحكوم عليه" هو اصطلاح المطلقين "أي الموضوع الذي يثبت له المحمول، بل المحكوم عليه الذي يثبت له الوجوب والندب والإباحة والحرمه والكراهة .

١. مسألة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب

فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا، ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال

لنا أن التكليف طلب الوقوع منه امتثالاً أو ابتلاء، وهو ممن لا شعور له به محال، لأنه فرع العلم وطلب المحال محال، على ما مر

قيل اللازم أن التكليف شرط عدم المهم محال، لا في زمان عدمه أقول لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء، فوجوده بدون محال والمحال محال في جميع الأوقات واستدل لوصح لصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلا عدم المهم، وهو لا يسمع، قيل: بل لعل المانع عدم استعداد المهم، ولا نزاع في اشتراطه

أقول. بل فيه نزاع أيضاً، فإن المازعين هم المجوزون للتكليف بالمحال، بل الحق على رأيهم منع بطلان التالي؛ فإن تكليف البهيمة بشيء ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين التقيضين، على أن عدم

استعداده في الشهامة مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة، وأن كل شيء
يخلقه الله تعالى اختياراً محل تأمل، فتأمل

قالوا أولاً كلف السكران، حيث اعتبر طلاقه وإيلاء.

قلنا، هو من ربط المسببات بأسبابها، كالصوم وشهود الشهر
أقول يشكل بصحة إسلامه، والحق أن السكران من محرم مكلف زجراً،
فيصح عباراته من الطلاق والعقاق وغيرهما، فلزمه الأحكام، إلا الردة؛
لعدم القصد، فكأنه لزوم لا التزام؛ ترجيحاً لحاجب الإسلام
وثانياً قل الله تعالى ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فكلفوا حال
السكر بالترك

أقول بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة، كما
يفتضيه حده باختلاط الكلام والهديان، واعتبار أبي حنيفة عدم
التمييز في الحدد الموجب للحد احتياطاً؛ لأن مبناه على الضرر، ومعنى
﴿حق تعلموا﴾ حق تيقنوا، وهذا لا تأويل فيه، والقوم التزموا بأنه نهى
عن السكر، كقولهم. لا تمت وأنت ظالم، أي لا تنظم فتسوت ظالماً، هذا

وأول شرط التكليف عندنا (الماتر يديّة) فهم المكلف خطاب الشارع، ووافق
(في ذلك) بعض المجوزين لتكليف المحال (وهم بعض الأشاعرة)، والدليل لنا أن
تكليف العبد عبارة عن طلب وقوع الفعل منه امتثالاً (بالأمر إذا كان ممكناً) أو ابتلاءً
(بالعزم على التسليم إذا كان قاطلاً التكليف بالمحال) وهو أي وقوع الفعل منه أي ممن
لا شعور والإدراك له بالخطاب محال، لأن الامتثال والعزم على الطاعة فرع العلم بذلك
المطلوب أنأمور به، ولأن طلب شيء من شخص لا يعلم ذلك الشيء طلب المجهول
المطلق وهو أيضاً محال، وطلب المحال محال، كما مر في أول الباب الثالث

فيل في الاعتراض على هذا الدليل - اللازم من هذا الدليل أن التكليف بشرط
عدم الفهم، (عدم فهم المطلوب) محال، لاني زمان عدم الفهم، إذ الفهم في زمان عدم
الفهم ممكن، فإن التوجه إلى الفهم إنما يكون في زمان عدم الفهم، فلا يكون تكليف من

لا يفهم في زمان عدم الفهم تكليفاً بالمحال، والمدعى بطلان تكليف من لا يفهم في زمان عدم الفهم.

أقول في الجواب . إنه لما ثبت أن العلم بالخطاب أو الأمر أو الفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة التصور (العلم) بالامثال أو الابتلاء، فوجوده (وجود التكليف) بدونه (بدون العلم) محال، والشئ المحال في جميع الأوقات محال، فالتكليف بدون الفهم والعلم محال في وقت عدم الفهم، وإن كان الفهم ممكناً في وقت عدمه، لأن استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة الفهم، بل على فقدانه

ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

واستدل (في مختصر ابن الحاجب ونحوه) ابن الهيثم (على ضرورة اشتراط الفهم للتكليف بأنه لو صيغ تكليف العاقل ومن لا يفهم الخطاب لصيغ تكليف البهائم (من الخيل والبغال والحمير) إذ لا مانع من تكليف البهائم التي تتخيل ولا تصور إلا عدم الفهم في البهائم ، وهو أي عدم الفهم لا يمنع التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف في الإنسان، فكذا لا يمنع عدم الفهم تكليف البهائم عندهم أيضاً.

فيل في ضعف هذا الاستدلال: يمكن أن يقال: هذا أي عدم تكليف البهائم لأجل عدم الفهم بالفعل ممنوع ، بل لعل المانع عن تكليف البهائم هو عدم استعداد الفهم فيها ، ولا نزاع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف ، ولا يوجد ذلك الاستعداد في البهائم، فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق.

أقول. لا يصح قول المجيب . " ولا نزاع في اشتراط استعداد الفهم " بل في اشتراط الاستعداد بزاع أيضاً؛ فإن المازع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف هم المجورون التكليف بالمحال، لا غيرهم، فتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال، فهم لا يمنعون عن تجويز تكليف ما لا استعداد له، بل الحق في تزيف ذلك الاستدلال موافقاً على رأيهم (رأى المجوزين التكليف بالمحال) منع بطلان الثال (لو صيغ التكليف من غير اشتراط الفهم لصيغ تكليف البهائم) فقله " لصيغ تكليف البهائم " جزاء (لو) وتالى الشرطية ووجه البطلان أنهم يقولون بالتكليف بالمتنع ، فلا

سلم عدم صحة تكليف البهائم، فإن تكليف البهيمة بفعل ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالمتنع، وهو اجمع بين الصديق (كالوجود والعدم والإيجاب والتلب) فود جؤروا التكليف بالمتنع فيجؤرون تكليف البهائم، وليس في تكليفها أئى استحالة، ثم قل المصنف عن أن الع أي راد على نحو يرهم التكليف بالمتنع وجهان آخران الأول أن عدم استعداد الفهم في البهيمة مع تقابل الجواهر في الحقيقة الجسمية، بأن كنى يتحمله و يستعده أحد تلك الجواهر يتحمله و يستعده الآخر .
ولثانى أن كل شئ يخلفه الله تعالى اختياراً (باختياره وإرادته) فهو محل تأمل، فتأمل.

هذا شرح قوله على أن عدم استعداده إلى قوله: محل تأمل فتأمل. ولفظ (عن) في هذه العبارة ليس بحرف الجز، بل هو بمعنى علا وارتفع وراد، لذا ترجمته (ب) راد وقوله "فتأمل" أشار المصنف في تعليقه إلى مفهوم "التأمل" وقال إشارة إلى أنه يكفى (في الجواب) أن يقال المنفى من البهائم هو الاستعداد العادى (الذى يترتب عليه الأفعال، دون الدافى الذى يوجد في كل حيوان.

الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب

للتكليف بوجهين

١ - قالوا أولاً لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف السكران الذى لا يفهم شيئاً، مع أنه قد كلف السكران؛ حيث أعتبر طلاقه وإهلاءه، لأنها يقع عن عدل الحفية، قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال ليس هذا من قبيل التكليف، بل هو من قبيل ربط المسببات بأسبابها، يعنى هذا من قسم الأحكام الوضعية، حيث يترتب المسبب بعد وجود السبب، كترتب وجوب الضوم بشهود الشهر والهلل، ثم رد على جوابه وقال أقول يشكل هذا الجواب لصحة اسلام السكران، فهذا علامة كونه مكلفاً وقد كان الإسلام واجباً عليه، وقبول الاسلام أداء ذلك الواجب، والأداء فرع التكليف.

والحق في الجواب عن: إشكال الشكر أن السكران إذا كان سكره من فعل محرم فهو مكلف رجراً باعتبار طلاقه وإبلاغه، ووجوب العرامة عليه بإتلاف مال أحد

فتصح عباراته من الضلالي والعناق وغيرهما، فلو لمه الإحكام، إلا رذته؛ فإنها لا تعتبر لعدم القصد، إذ الرذة تكون بقصد ترك الإسلام واختيار الكفر، وليس له في حال الشكر قصد، وإرادة صحيحة، فكأنه (اختيار الرذة) لروم تكفر عليه من غير اختيار، دون التزام انكفر (ولروم الكفر ليس بكفر) وإنما يكون في رذته لروم، دون الالتزام ترجيحاً لجانب الإسلام.

٢- وقالوا ثانياً قال الله تعالى ﴿لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ فكلفوا في حال السكر بترك الصلاة، معلّم أن السكران مكلف.

أقول في الجواب عن استدلالهم هذا ليس فيه دليل على كون الشكران مكلفاً مع عدم فهم الخطاب، بل فيه دليل على أن الشكر لا يأتي فهم الخطاب في الجملة (في بعض الأمور) كما يقتضيه (الفهم في الجملة) حد السكران وتعرفه باختلاط الكلام والهديان أي علامة السكران هذان الأمران، واعتبار الإمام أي حنيفة عدم التمييز بين الأشياء في تعريف السكر الموجب للحد والعقوبة احتياط منه، وليس هذا نصي الفهم في الجملة، لأن معنى الحد على الدرع والدفع شرعاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: "أدرءوا الحدود بالشبهات" حديث معروف، ومعنى الآية اللاحقة ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ أي حتى تيقنوا ما تقولون، فإن في حال السكر لا يمكن بماقول، بل يحصل له مجرد الظن، فالسكر ينافي اليقين الذي يحصل في نهاية الفهم، ولا ينافي الفهم الذي لا يدمنه في توجه الخطاب

وهذا الذي ذكرنا في مفهوم ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا﴾ ليس بثواب، بل هو تفسير، فمن العلم المذكور في الآية هو اليقين، وإلا فنفس الظن حاصل لهم، ومن أجل ذلك يحتفظون في كلامهم، وأما القوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما فقد التزموا التأويل في هذه الآية، وقالوا بأنها نهى عن السكر، أي لا تقرءوا السكر، أو لا تشرب مسكراً فنقرءوا الصلاة سكراناً، والحال أنكم تصلون، فلا تعلمون ما تقولون كقولهم "لا تمت وأنت ظالم" أي لا تنظم فتصوت ظالماً، فخذ هذا

٢ مسألة تكليف المعدومين حين نزول التكليف

معدوم مكلف حلاً لا يستعترف، والمراد التعلق العقلي، لا التجيزي
 لا ولا نه يحكى لتكليف رلياً لتوقعه على التعلق، وهو أرلى؛ لأن
 كلامه أرلى، لا امتناع قبل الحوادث مداته تعالى، وفيه ما فيه، قالوا يلزم
 أمر ربهى، من غير متعلق موجود، وذلك منه وعي، قلنا إنما يلزم
 ذلك لو كان لطلب في الأزل تجيزاً، وأما لو كان من سيكون فلا، كأمر
 الرسول ﷺ في حلف

وبذلك اندفع ما قيل إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممنوع، ضرورة أن
 الإضافة لا يتحقق بدون المضاف إليه، وذلك لأن الامتناع في التعلق
 التجيزي، وأما العقلي فيكفي له العلم، فتدبر
 قيل السفه والبعث من صفات الأفعال، والكلام النفس من الصفات
 فلا ينصف بهما

أقول الأمر طلب، والطلب ينصف بهما إجماعاً
 اعلم أن عبد الله بن سعيد بن الفطان من الأشاعرة ذهب مستخلصاً
 عن النروم إلى أن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً وبهياً أو غيرهما، بل
 القديم هو الأمر المشترك، والأقسام حادثة

أورد عليه أن هذه أنواع ومستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع ما،
 وأجاب بسع أنها أنواع، بل عوارض بحسب التعلق، ويجوز خلوه عنه
 أقول وجود المقسم بدون وجود قسم ما محال، وإن كان التقسيم
 باعتبار العوارض، فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه
 العوارض، وهو لا يعقل، مع أنه قال إن القديم هو المشترك هذا
 حلف، فتدبر

وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذ مكلماً؛ إذ لا تعلق، قالوا يلزم قدم عدم
 الناهي، فإن المتعلق يريد غير المتعلق بعمره

والجواب أن التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري، فإنه صفة واحدة أزلية، كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات، لا باختلاف الداتيات، هذا

الإنسان المعدوم (غير المخلوق) الذي يخلق الله تعالى فيها مستقبل مكلف، خلافاً للمعتزلة، والدليل النقل ل قوله تعالى ﴿لأذكركم به ومن بلغ﴾ أي أوحى إلى هذا القرآن لأذكركم به أيها الحاضرون، وأندر به من يخلق الله تعالى ويمكّن تبليغ الوحي (القرآن) إليهم.

أما المعتزلة (١) فقالوا أولاً إذا امتنع تكليف الغافل والنام فالمعدوم ألبق بامتناع تكليفه، ولما كان الظاهر من المعدوم الذي كان معدوماً عند الخطاب شفاهاً أراد المصنف أن يبين المراد من المعدوم فقال والمراد منه (من تعلق التكليف بالمعدوم) هو التعلق العقل الذي يكفي فيه إمكان وجود المكلف في وقت ما، لا التجيزي الذي يقتضي وجود المكلف بالفعل، وهو معدوم

و(الدليل) لنا (للأشاعرة والماتريدية) على أن المعدوم يتعلق به التكليف العقل، أنه إذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف صفة أزلية، لتوقفه على التعلق بالمكلف المخلوق الحادث، واللازم باطل، فكذا الملزوم (عدم تعلق التكليف بالمعدوم)، والحال أن التكليف عبارة لخطاب الله تعالى كلامه وهو أزلي، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، بمعنى لو لم يكن الكلام (والخطاب) أزلياً لكان حادثاً، وهو صفة له تعالى، فيكون قائماً بذاته تعالى، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع.

قوله " وفيه (في هذا الدليل) ما فيه " (من الإشكال) قال المصنف في تعليقه عليه فيه إشارة إلى مقال المعتزلة من أن كلامه تعالى حادث ليس بقائم به تعالى (كائن الحوادث إلى ما ذهب إليه الكرامية من أن كلامه تعالى مع حدوثه قائم به) لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى

دليل القائلين المعتزلة وأتباعهم بامتناع تكليف المعدوم

فإنوا لو كان المعدوم (مكلفاً يرم وجود أمر ونهي) من غير متعلق بوجوده ومكلف موجود يتعلق به لأمر ونهي، وذلك (وجود الأمر والنهي من غير متعلق (مكلف يتعلق به) سفيه وعيب، فإن الطلب من المعدوم سفيه وغير معقول، ولأن مقصود من التكليف الامثال في الأمر والاجتناب في النهي، وفي تكليف المعدوم هما غير متصوران، فيكون عيباً.

فإن في جواب هذا الاستدلال: إنما يلزم ذلك (أي المذكور من السفيه والعيب) لو كان التكليف وطلب الفعل من المعدوم في الأول تنجيئاً ونقدراً، بأن يؤمر بربط الفعل ونهي عن إتيائه في حال عدم المكلف، وأما لو كان التكليف وطلب الفعل ممن سيكون ويوجد في المستقبل بأن يأتي به عن تقدير لوجوده، فلا يلزم السفيه والعيب.

مثاله كمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق، أي في حق المعدومين في عصره الميمون من المكلفين الذين يؤمنون إلى يوم القيمة.

وبذلك (أي بما ذكر من أن الاستحسان بما يلزم عن تقدير الطلب التنجيئ لا التعليق الذي يكون الطلب والتكليف معلقاً بوجود المكلف في الخارج، مع شرائط لتكليف) اندفع ما قيل (في حواشي الفاضل ميزاجان عن "شرح مختصر الأصول") من أن تحقق التعلق (تعلق الأمر والنهي) بدون التعلق (المكلف) محض، ضرورة أن الإضافة (أي التعلق) لا يتحقق بدون المضاف إليه (أي التعلق) أي إضافة الأمر والنهي وسببها لا يتحقق بدون التسبب إليه وهو المكلف، وذلك، أي وجه الاندفاع بما ذكر؛ لأن الامتناع (امتناع تحقق الإضافة بدون المضاف إليه الذي هو مكلف) لم يكن في التعلق التنجيئ، وهو أن يكون الطلب تنجيئاً في تعلق الأمر والنهي بالمأمور، المكلف المعدوم، وأما التعلق العقل التعليق (المعلق بوجود المكلف في الخارج في المستقبل) يقال له "العقل" لأنه لا يدرك إلا بالعقل، لأن الفعل المحسوس غير موجود، فيكفي له العلم بوجوده، المكلف في الزمان المستقبل.

وقوله: "فتدبر" يكشف عنه صاحب كشف المبهم ويقول: لعله إشارة إلى أنه

يلزم من هذا أن الكلام الأرى الذى هو كلام نفسى لا يكون فيه تنجير التكليف (حتى يرد عليه الإشكال) وإنما يكون التنجير في الكلام اللفظى (أى يكون تنجير التكليف في الكلام اللفظى) فكيف يصح تصريح المعنى بأن نفسى مدلول الكلام اللفظى، (فيما كان موجوداً في الدال لا بد أن يوجد في المدلول أيضاً)

(وقيل في رد استدلال القائلين بأن المعدوم ليس بمكلف) - أن السفه والعبث للآزمين من تكليف المعدوم ههنا صفات، لأفعال، بدلان على أن فاعلها سفه وعابث، والكلام النفسى عند الأشعرية من ليل انصدت الذاتية، فلا يتصف الكلام النفسى بهما (بالسفه والعبث)

قال المصنف في جواب هذا الرد إن لا نسب أن الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفه والعبث، بل بعض الصفات تتصف بهما، كيف لا تتصف؟ والأمر طلب الفعل من الأمور، والطلب يتصف بهما إحداهما وبين لمعتزة، فلا يصح القول بأن الكلام النفسى لا يتصف بهما.

إنكار عبد الله بن سعيد بن القطان عن كون كلام الله أمراً نهياً وغيرهما

أعلم أن عبد الله بن سعيد (حال كونه) من الأشعرية ذهب لأجل استخلاص نفسه عن لزوم السفه والعبث في كلام الله (بأن كلامه تعالى تعالى ليس في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما) (من الإخبار والاستخبار) (الاستفهام) (والنداء والتعجب) بل (قال). الكلام القديم هو الأمر المشترك بين الأقسام، وأما الأقسام فحادثة لحدوث تعلقها بالمتعلقات الحادثة.

وأورد على هذا الرأي بأن هذه الأقسام أنواع للكلام القديم المشترك، وهو جس لها، ومستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع مامن تلك الأنواع، لأن الطبيعة لا وجود لها في الخارج إلا بوجود أنواعها

وأجاب عبد الله بن سعيد بمنع أن تلك الأقسام أنواع للكلام المشترك القديم، بل هي (تلك الأقسام) عوارض ذلك الكلام المشترك القديم بحسب تعلقها به حين الحدوث، فليس ذلك الكلام المشترك القديم جنساً لهذه الأقسام، بل هو معروض لها

باعتبار تعلق تلك لأقسام به ويجوز نحو ذلك الأمر المشترك عن التعلق بتلك الأقسام، كما كن في الأول قبل صدور الأمر والنهي وغيرهما، لحدوث ذلك التعلق.

ثم أورد المصنف على هذا الاستدلال، وعلى رده بأسلوب آخر فقال: أقول في رد هذا الجواب بوجه آخر بأننا سلمنا أن تلك الأقسام ليست أنواعاً للكلام القديم حتى لا يمكن وجوده بدون، ولكن لاشك أنها أقسام للكلام القديم المشترك، وهو مقسم لها، ولكن لاشك أن وجود المقسم (الكلام القديم المشترك) بدون قسم ما محال، هذا إذا كان انقسامه قبل اعتبار العوارض، وإن كن الانقسام باعتبار العوارض، فيلزم عليه (على عبدالله بن سعيد) لقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض، وهو لا يحفل، لأنه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض، فيلزم وجود قسم ما بدون هذه العوارض أيضاً، لأن قسم ما عبارة عن شيء مع عارض من العوارض، فوجود قسم ما هو وجود عارض ما، فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض ما هذا تناقض، فإن وجود الشيء مع عدمه محال.

مع أنه (عبدالله بن سعيد) قال إن القديم هو الكلام مشترك، دون أي قسم، هذا خلف أي لائق أن يطرح في الخلاف ولا يقع عليه النظر، لأنه فرض القدم في الكلام المشترك.

وقوله: "فتدبر" لعله إشارة إلى أن الانقسام بالنسبة إلى العوارض عن المحو ينقسم باعتبار رعاية العوارض قبل عروضها، وتنقسم بعد عروض العوارض، والفرق أن الأول تنقسم من ابتداء الأمر، والثاني تنقسم بعد عروض العوارض. وأيضاً (يلزم عليه) أن لا يكون المعدوم حيث هو مكلفاً، إذ لا تعلق للكلام الأول بأمر أو نهى وغيرهما في الأول.

وقالوا أيضاً: إن تكليف المعدوم فرع قدم الكلام الإلهي بأقسامه من الأمر والنهي وغيرهما، وقديم الكلام بأقسامه محال، لأنه يلزم قديم عدم التناهي، بمعنى يلزم منه كون الأمور غير المتناهية قديمة، إذ أقسام الكلام باعتبار التعلق (من أنواع الكلام من الاستفهام والنداء والأمر والنهي) فمن الكلام (الأمر) المتعلق بغيره الكلام المتعلق

يعمرو، ضرورة لغاير الإضافة باعتبار تغاير المضال إليه ، وهو متعلقها (متعلق الإضافة)

ثم ذكر المصنف الجواب عن دليلهم وقال : لا تعدد في الكلام بالذات، وإنما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات ، وهو تعدد اعتباري، فإن الكلام (كلام الله) صلة واحدة أزلية كعلمه وقدرته، وانقسام الكلام إلى الأنواع والأفراد إنما يكون باعتبار المتعلقات ، لا بحسب الاختلاف ذاتاً، بأن يكون كل نوع أو فرد ذاتاً على حدة، بخلاف هذا.

والمتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها أيضاً اعتباري ويقدم الأمور الاعتبارية لا بأس به ، فإنها تنتهي بانتهاء الاعتبار، والمراد بالأنواع الأمر والشيء والاستفهام وغيرهما ، وبالأفراد أمر تعلق بريد، ونهي تعلق بعمرو.

٢ مسألة التكليف بالفعل الممكن الذي انتفى

شرط وقوعه عند الأمر

الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه إذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته هل يصح التكليف به؟ قال الجمهور يصح بخلافاً للمعتزلة، والإمام، وفي الجبل يصح اتفاقاً

لا يقال قد تقدم أن الإجماع منقاد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع، معلوم أن كلما لا يقع فيانتفاء شرط من إرادة قديمة أو حادثة، فحكاية الخلاف ماقضة، لأننا نقول ذلك الإجماع بالنظر إلى الإمكان الدائي، كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع، حيث قال: وإن ظن قوم إنه ممتنع بعينه فالخلاف هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية

لنا لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت العمل، لجواز أن لا يوجد شرط، وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله، وذلك باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب

قدراً أولاً ما عدم شرطه (فهو) غير ممكن، والإمكان شرط التكليف،
فقد لشرط (هو) الإمكان العادي، وهو لا ينافي الامتناع لعبه، وأيضا
مستقوص محفل الأمر بعدم الشرط في الواقع، إذ لا دخل للمعلم في الإمكان
والامتناع، فإنه تابع للمعروف
وثب بوضع مع علم الأمر لصح مع علم المأمور؛ لأن عدم الحصول
مشتركة، واللازم باطل اتفاقاً
فلنا بل لا انتهاء العائدة

افعل لمحر الذي تمت شرائط لزوم وجوده إذا علم الأمر (الشرع) انتهاء
(عدم) وجود شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به (أم لا؟) قال الجمهور
يصح خلافاً للمعتزلة وإمام الحرمين، وإي يكون الراجح في شرط الوقوع الذي لم يكن
شرطاً لوجوب الفعل، إذ عند انتهاء شرط وجوبه أو عند علم الأمر بانتفاء شرط
لوجوب لا يتحقق التكليف، إذ لا ينصور التكليف بدون الوجوب ضرورة الوجود
وفي صورة عدم علم الأمر بانتفاء شرط وقوع الفعل، يصح التكليف به اتفاقاً
كنسب أمر عبده بخياطة ثوب غداً وهو جاهل عن بقاء حياة العبد إلى العبد

ولما عترض ابن الهيثم في التحرير وقال وقد تقدم (في الباب الثالث في مسألة
متبع بتكليف بالمحال أن الإجماع معتدل على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع من
المكلف (كأن يجر أي جهل) ومعلوم أن كلاً لا يقع من المكلف (فلما يكون عدم وقوعه
بانتفاء شرط (وقوعه) من إرادة قديمة (هي إرادة الله تعالى أي لم يرد الله وقوعه، وإما من
إرادة جديدة (وهي إرادة العبد) أي لم يرد العبد

فحكاية لخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة في تكليف ما لا يوجد شرط وقوعه عند
وقته من لغة وإبطال لهذا الإجماع، فأجاب عنه المصنف وقال لا يقال (هكذا) لأننا نقول
في الجواب إن ذلك الإجماع (على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع) كان بالنظر إلى
الإمكان الذي (أي ذلك التكليف ممكن في حد ذاته) كما يدل عليه (على أن المراد بالضعة)
الإمكان الذاتي كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع (على صحة هذا لتكليف) حيث

قال وإن ظن قوم أنه (التكليف بما علم الله أنه لا يقع من فلان) تمتنع لغيره (أي بسبب علم الله تعالى بعدم وقوعه) والخلاف هنا (بين الجمهور والمعتزلة) في وقوع ذلك التكليف عملاً ووجود مصداقه، بعد الاتفاق على إمكانه الذاتي وصحته صحة ذاتية، أي بعد الاتفاق على إمكان ذلك التكليف إمكاناً ذاتياً وصحته في حد ذاته.

دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذي علم

الأمر انتفاء شرط وقوعه

(والدليل) لما (أنه) لم يصح التكليف بذلك الفعل الذي لم يعلم أحد أنه مكلف به قبل وقت الفعل (فلا ينهياً له) لجواز أن لا يوجد شرط (من شروط وقوعه) وقد جتهدت جمعة لجمهورنا عن هذا الدليل، فأشار المصنف إليه بقوله وقد أنكر قوم العلم بالتكليف (بفعل قاً) قبل وقته (أي وقت الفعل) أي لا يكون ضرورة العلم بالتكليف ضرورياً قبل وقت الفعل.

ثم أجاب عن هذا الإنكار بقوله: وذلك (الإنكار) باطل؛ للإجماع على تحقق الفعل، أي تحقق وجوبه على المكلف قبل التمكن، أي قبل كون المكلف قادراً على إتمام الفعل، بهذليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب (من الصوم أو الصلاة) إجماعاً، وهو أي وجوب الشروع فرع تحقق الوجوب، ويتحقق الوجوب بالعلم، فلا بد أولاً من العلم بوجوب الواجب قبل أدائه في وقته.

دليل المعتزلة من وجهين على عدم

جواز التكليف بذلك الفعل

١- قلوا أولاً: لو صحح التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لزم أن لا يكون الإمكان شرطاً في التكليف؛ لأن ما قبله شرط من شروطه فهو غير ممكن، (والحال) أن الإمكان شرط التكليف، فرد المصنف دليلهم بوجهين.

الأول: قلنا: الشرط في التكليف هو الإمكان العادي (دون الذاتي) وهو لا ينافي الامتناع لغيره (وهو عدم وجود شرط الوقوع عند وقته).

والثاني أن هذا الدليل أيضاً منقوض بجهل الأمر (إذا كان إنساناً) لعدم وجود الشرط في الواقع، بأن يكون شرط الوقوع معدوماً في الواقع، ولا يعلمه الأمر، فيما كان شرط وقوعه معدوماً في الواقع، وكان الأمر جاهلاً عن عدمه، فهو غير ممكن في الواقع، فقد فات شرط التكليف، وينقض الدليل فيلزم أن لا يصح التكليف به مع أنه صيغ اتفاقاً، لأنه لا يدخل لعدم الأمر بوجود شرط الوقوع (أو إمكان الفعل) ولا يعلمه بعدم ذلك الشرط (وامتناع الفعل) فإن العلم تابع للمعلوم فإن كان المعلوم ممكناً فعلمه بصيغة الإمكان، وإن كان ممكناً فعلمه بصيغة الامتناع.

٢- وقالوا ثانياً لو صح التكليف بالفعل الذي عدم الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته، لصح التكليف به، مع علم المأمور امتكف بانتفاء شرط وقوعه، لأن المانع من عدم صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرط وقوعه لا يتصور من غير عدم حصول الفعل في الواقع، وعدم حصول الفعل مشترك بين علم الأمر بانتفاء الشرط وبهين علم المأمور بانتفائه، مع أن علم الأمر بانتفاء الشرط مانع عن التكليف، دون علم المأمور بانتفاء الشرط، ولكن يترجم من قولكم إن علم المأمور بانتفاء الشرط أيضاً مانع عن التكليف واللازم وهو صحة التكليف بذلك الفعل مع علم المأمور بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً، إذ لا يصح لتكليف مع علم المأمور بعدم شرط وقوعه

قلنا في الجواب عن الدليل الثاني إننا لا نسلم أن المانع عن صحة التكليف على تقدير علم المأمور بعدم الشرط هو عدم حصول الفعل، بل المانع عن صحة التكليف في صورة علم المأمور بعدم شرطه هو انتفاء الفائدة من التكليف، فإن الفائدة من التكليف إننا الامتناع أو الابتلاء بالعرف على الطاعة، وفي صورة علم الأمر بانتفاء الشرط تكون الفائدة هي الابتلاء هل يعزم المكلف الطاعة أم لا؟.

٤ مسألة صحة إسلام الصبي العاقل

إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام علي رضي الله عنه، قال فخر الإسلام نبوت أصل وجوب الإيمان عليه، لا وجوب الأداء، فإذا أسلم وقع فرضاً، كصوم المسافر، فلا يجب تجديده بالعلم، وتقاء شمس

الأئمة لعدم حكمه، وهو وجوب الأداء، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن حكمه ذلك، بل ذلك حكم الخطاب، وإننا حكمه صحة الأداء عن الواجب

إسلام الضبي العاقل صحيح، بدليل صحة اسلام علي، وإن علينا لما أسلم كان عمره سبع أو ثمانى أو عشر سنة على اختلاف الروايات، قل فغير الإسلام الردوى بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه (على الضبي) لاجوب الأداء، فإذا أسلم الضبي وقع مرضاً (أي يقع عن فريضة بعد بلوغه) كصوم المسافر يقع عن مرض رمضان، فلا يجب على الضبي تجديد الإسلام في حال البلوغ

٢- ونفي أصل وجوب الإيمان عن الضبي ثمس الأئمة الترخصى لعدم (ترتب) حكم أصل الوجوب عليه، وهو أي حكمه وجوب الأداء على (على الضبي) ولا يجب عليه الأداء قبل البلوغ، وفيه (فيها ذهب إليه ثمس الأئمة) نظراً؛ لأننا لا نسلم أن حكمه (حكم أصل الوجوب) ذلك، أي وجوب الأداء، بل ذلك (وجوب الأداء) حكم الخطاب، (ويزد حكم الخطاب بعد البلوغ).

ولنما حكمه (حكم أصل الوجوب) صحة الأداء عن الواجب، يعنى إذا أدى الضبي الواجب يقع مسقطاً للواجب، وما نعى من توجه الخطاب إليه قبل البلوغ

٥ مسألة اشتراط العقل للتكليف

العقل شرط التكليف؛ إذ به الفهم، وذلك متفاوت، ولا ينافى بعض قدر، فانيط بالبلوغ عاقلاً فالتكليف دائر عليه قال البيهقي الأحكام إما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز؛ انتهى فلا يجب أداء شيء على الصبي، خلافاً لأي مصور والمعتزلة في وجوب الإيمان؛ فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه، وللقاضى أبي زيد؛ حيث قال بوجوب جميع حقوق الله عليه، إلا أن الأداء سقط بعد الصبي

لنا أولاً قوله عبه الصلا والسلام رفع القدم عن ثلاثة عن القائم
حق يستيقظ، وعن الصبي حق يحتمل، وعن المجنون حق يعقل،
وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته، لصحته، لا لوجوبه، وضربه
بعشر على الصلاة نادياً للاعتياد، لا تكليفاً

وثانياً عدم انفساخ نكاح المرافقة بعدم وصفه، بخلاف البالغة
أقول وفيه أنه لا يدل على بطلان أصل الوجوب عن العاقلة
ولنا على القاضي أنه لو كان واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للمحرج
لكان الآتي مؤدياً للواجب، كالمسافر إذا صام، والمأرم باطل اتفاقاً،
وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق، تدبر

واعلم أن العقل شرط التكليف، إذ به فهم الخطاب، وذلك العقل متفاوت (في
أفراد البشر بحسب الفطرة في كسب العلوم) ولا يباط (لا يتعلق ولا يرتبط) التكليف
بكل قدر من العقل، فأبسط (وغلل) التكليف بالبلوغ في حال العقل، لا في حال
الجنون، فالتكليف دائر عليه (على العقل)

قال البيهقي (في النسخ الضعيف أو (معرفة الآثار) الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ
بعد الهجرة، وأما قبلها إلى عام الخندق فكانت الأحكام تتعلق بالتميز، انتهى

(وإذا ثبت إباطة الأحكام بالبلوغ ونسخ اعتبار التميز)، فلا يجب أداء شيء على
الضيق، بخلاف (أي منصور (الماتريدي) (ومشايخ عراق) والمعتزلة في وجوب أداء
الإيمان عليه، فإنهم ذهبوا إلى عده بتركه (ترك الإيمان)، وهذا خلاف النصوص
الواردة في عدم تكليف الضيق ولو كان عاقلاً

وخلافه لفاضل أبي ريدالدبوسي في "التفويض" حيث قال بوجوب جميع حقوق
الله تعالى من الإيمان وغيره عليه (عليه الضيق) إلا أن الأداء سقط عنه بعذر الضيق،
لقصور البدن

دليل الجمهور من وجهين ودليلاً على عدم وجوب شيء على الضيق أولاً قوله
صل الله عليه وسلم "رفع القلم عن ثلاثة عن القائم حتى يستيقظ، وعن الضيق حتى

يحتشم، وعن المجنون حتى يفيق (ويعقل)، وأما عرض الاسلام على الضبي الكافر بعد اسلام زوجته، فلصحة اسلامه، لا لجوب الإسلام عليه، (وكذلك) ضرب الضبي اذا بلغ عشرين على ترك الصلاة يكون تاديباً لا عتاده بالصلاة، لا تكليفاً ووجوباً

وثاب (دليلنا على عدم وجوب شئ على الضبي) أن عدم انفساخ نكاح الضبية المراهقة التي قربت إلى البلوغ ولم تبلغ، لأجل عدم وصفها وبهاها الإيمان، فإنها لو كانت مكلفة ووجب عليها الإيمان لانفسخ نكاحها لعدم وصف الإيمان، بخلاف البست البالغة، فإنها لو لم تصف بإيمانها، ولم تبين أركانها انفسخ نكاحها، فإنها مكلفة

ثم أراد المصنف الرد على الدليل الثاني وقال: أقول وفيه (إشكال وهو) أنه لا يدل على ظني أصل وجوب الإيمان عن العاقلة، ويحتمل أن يثبت أصل وجوب الإيمان عليها، ويسقط أداء الإيمان بمجرد الضبا، لعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصفها الإيمان لعدم وجوب إظهار الإيمان عليها، لعدم أصل الوجوب عليها، وحيثما على القاضي أبي زيد في قوله "وجوب جميع حقوق الله تعالى على الضبي" أنه لو كان جميع حقوق الله تعالى واجبة عليه (بشمول الإيمان) ثم سقط الوجوب (وجوب الأداء) دلف للحرع لكان (الضبي) الآتي بالخطوق مؤدياً للواجب، كالمسافر إذا صام (في أثناء سفره) فإنه يعد من صوم رمضان واللازم (كون الضبي مؤدياً للواجب) باطل بالاتفاق، وليس هذا (سقوط وجوب الأداء عن الضبي) رخصة إسقاط، لعدم الإثم في العمل بالعمية بالاتفاق، بخلاف القصر في الصلاة؛ فإنه رخصة إسقاط، فيأثم المكلف في العمل بالعمية، وهي الأداء كاملاً من غير قصر، فإن الضبي لو أتى بجميع حقوق الله لأثم بل لو أديها أجز.

قوله: "تدبر" قيل: فيه إشارة إلى أن عدم الإثم لا يدل على كونه رخصة إسقاط؛ إذ لا يلزم تأنيهم في كل ما هو رخصة إسقاط، كالمسافر إذا أدى أربعاً، فإنه لا يأثم بأداء الركعتين الأخرتين ويكون مسيئاً بالجمع بين العمل والفرص في عمية واحدة، والجواب أنه إساءة وهي إثم، وإلا فلم يكن مسيئاً.

٦ مسألة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها

الأهلية كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم وجوب الأداء، وقاصرة بقصور أحدهما، كالصبي العاقل، والمعتوه البالغ، والثابت معها صحة الأداء، وانتمصيل في الصبي أن ما يكون مع القاصرة، إنما حق الله تعالى، وهو ثلاثة حسن محض، وقبيح محض، وبين بين، وأما حق العبد، وهو أيضاً ثلاثة نافع محض، وضرار محض، ودائر بينهما

والأول كالإيمان، لا يسقط حسه، وفيه نفع محض، لأنه مناط سعادة الدارين، فيصح منه، والحجر عن الشرع لم يوجد، ولا يليق به، وضرر حرمان الميراث، وحرقة الكاح، لكفر القريب، والروجة، ولو سلم فهو بالبيع، وكم من شيء ثبت تبعاً لا قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي، مع ترتيب العتق

والثاني كالكفر، والقياس أن لا يصح، لأنه ضرر محض، وعليه الشافعي وأبو يوسف، لكن يصح استحساناً عندنا، وفي أحكام الأخر يصح اتفاقاً

وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً، فلا يسقط بمعذر خير مسموع، فتبين أمراته، ويحرم الميراث بالرد، وإنما لم يقتل، بل قتل؛ لأنه ليس بمجرد الارتداد، بل بالخراية، وهو ليس من أهلها، ولا بعد البلوغ، لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء، فأوردت الشبهة .

والثالث كالصلاة وأحواتها من العبادات البدنية، فإنها مشروعة في وقت دون وقت، يصح مباشرته لنشوب والاعتقاد بلا عهدة، فلا يلزم بالشروع، ولا بالإفساد، ولا إجراء محظور أحرامه، بخلاف ما كان مالياً، كالزكاة، لا يصح منه، لأنه فيه ضرر

والرابع كقبول الهبة، يصح مباشرته منه، بلا إذن وليه، لأنه نفع محض، ولذا يجب أجرة الصبي المحجور مع بطلان العقد، إذا كان حراً، أما

العبد فيجب له الأجرة بشرط السلامة، فلو هلك فالقيصة، لا الأجر، واستحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتل بدون الإذن بالإجماع والخامس كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو بإذن وليه، كما لا يملكه عليه غيره، قال شمس الأنسة السرخسي زعم بعض مشايخنا، أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق، وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك الكاح، ولا يصر فيه، وإنسا هو في الإيقاع، فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر لكان صحيحاً، وإنسا يجوز إقراض القاصي ماله من المولى، لأنه يحفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه بخلاف الأب، إلا في رواية

والسادس كالبيع والإجارة وغيرها من المعاملات، ففيها بيع مشوب باحتمال ضرر، فبإضمار رأي الولي يندفع الاحتمال، فيملكه معه

ثم عند أبي حنيفة لما انفرد القصور بالإذن كان كالبالغ، فيملك بعين فاحش مع الأجنب والولي في رواية، وعددهما لا يجوز، وقولها أظهر

تعريف الأهلية: هي كون الإنسان صالحاً للقبول والعمل بالأحكام الشرعية أقسام الأهلية: وهي على نوعين:

١- كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم (على صاحب هذا النوع من الأهلية) وجوب أداء ما كُلف به.

٢- وقاصرة بفصور أحدهما (فصور البدن أو العقل) كالضيق العاقل، وكالمعتوه البالغ، والثابت معها (مع الأهلية القاصرة) صحة الأداء، أي صح من صاحب هذه الأهلية أداء الواجب، فإن صحة نفس الوجوب تتعلق بالأهلية الكاملة، وصحة وجوب الأداء تتعلق بالأهلية القاصرة.

والتفصيل (في ما يتعلق) بالضيق صحة أدائه (و مثله المعتوه) أن ما يكون مع الأهلية القاصرة صحة أدائه إنا حق الله تعالى، وهو ثلاثة: حشر محض، وقبيح محض

«وبين الحسن والقبح، وإثبات حق العبد، وهو أيضاً ثلاثة. مانع محض، وضار محض، ودائر بينهما (بين النافع والضار)»

١- مثال الأول من حقوق الله، كالإيمان، فإنه حسن محض، لا يسقط حسنه (قط) وفيه نفع محض، لأنه ماسط (مشأ) سعادة الدارين، فيصنع الإيمان من الضني ولما كان توهم أن يقال لعل الشرع لم يعتبر إيمان الضني، دفع المصنف هذا التوهم وقال: والحجج (مع إيمان الضني) لم يوجد من الشارع، ولا يليق به (بالشارع الحكيم) أن يجمع أحداً من الحسن المحض، والنافع الخالص، وسعادة الدارين ثم أجاب المصنف عن سؤال مفروض، وهو أن الإيمان كيف يكون للمضي حسناً محضاً ونفعاً خالصاً؟ وقد حُزِمَ عن ميراث قريبه الكافر، وعن زوجته المرتدة (الكافرة) وهما بسبب الإيمان، وهذا ضرر عظيم له، فقال وضرر الحرمان (عن الميراث)، وفرقة النكاح (ليس لأجل الإيمان، بل لأجل) كفر القريب (في الميراث)، ولأجل كفر الزوجة وارتدادها (في فرقة النكاح).

فكفر القريب منع الميراث، وكفر الزوجة صار سبباً للتفريق، لأن الإيمان جالب الحقوق والكفر قاطعها هذا هو الجواب المتني، وأما لو سلم أن الحرمان والفرقة بسبب الإيمان فهو الحرمان أو الضرر في هذه الصورة) بالصح لا قصداً؛ لأن وضع الإيمان للنفع والسعادة، ويتحقق بسبب الإيمان المخالفة مع أرباب الشقاوة، فيترتب عليها (على الشقاوة) أحكامها تبعاً لوجود الإيمان، فهذا الضرر من لوازم الكفردون الإيمان، وكم من شيء (حكيم) يثبت تبعاً، لا قصداً، كترتب العتق على قبول الضني هبة (العبد) القريب منه، أي إذا وُهب لصني عبد هو أبوه أو أخوه أو غيرهما من الأقارب، فقبل الضني الهبة، يعتق عليه العبد، وإن كان في العتق له ضرر، فليس هذا من لوازم الهبة، بل من لوازم القرابة، فترتب العتق على الهبة، ليس قصداً، بل هو تبعاً؛ لأن العتق من لوازم تملك القريب، سواء كان بالبيع أو بالإرث أو بالهبة

٢- والثاني من الحقوق المتعلقة بحقوق الله، كالكفر فإنه ضد حق الله، وهو الإيمان، فالكفر قطعه وتركه، والقباس (بقتضي أن لا يصح كفر الضني) (أن لا يعا

بكفره)؛ لأنه ضرر محض، و به قال الإمام الشافعي و الإمام أبو يوسف، لكن يصح كفره (أي يعتبر كفره) بدليل الاستحسان عندنا (عند أبي حنيفة و محمد) (وهذا اختلاف في اعتبار كفر الضني وعدمه في أحكام الدنيا من الميراث والكناح وغيرهما). وأما في أحكام الآخرة فمصيح كفر الضني، أي يعتبر كفره اتفاقاً، حتى لو مات الضني الكافر لا يصل عليه بالاتفاق

وجه الاستحسان (ودليله) أن الكفر محظور (ممنوع) مطلقاً، سواء صدر من عاقل بالغ أو من صبي، فلا يسقط الكفر ولا يعمى بمذنب غير مسموع، وهو كونه محلاً للرحمة لأجل الضبا فإن هذه الشقاوة الكاملة (شقاوة الكفر) تخرجه عن كونه محلاً للرحمة، فلاجل اعتبار كفره تبين امرأته (تطلق طلاقاً بائناً وتُحرّم عن ميراث اقاربه بالزدة، وإنما لم يقتل الضني بالزدة (مع اعتبار رذته) بل تُقتل و تُحبس لأنه (وجوب القتل) ليس بمجرد الارتداد، بل بالحراة (المحاربة مع الله ورسوله) بعد الارتداد، وهو (الضني) ليس من أهل الحراة، ولا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ (أيضاً) لأن في صحة إسلام الضني خلافاً بين العلماء، قال بعضهم بصحة إسلامه و بعضهم بعدم صحته، فأورث الشبهة في جواز قتله.

٣- والثالث من حقوق الله، وهو الدائر بين الحسن والقبح باعتبار الوقت، كالصلاة وأحواتها من العبادات البدنية، كالصوم والحج، فإنها مشروعة في وقت. (أي وقتها المخصوص) دون وقت كالصلاة في الأوقات المكروهة، والصوم في أيام المنهية، والحج في غير أشهره، يصح مباشرة الضني تلك العبادات، للتواب والاعتقاد، بلا عهدة (ضمان وقضاء عليه)، فلا يلزم عمل على الضني بالشروع، فلو شرع في إحدى تلك العبادات (من الصلاة و الصوم والحج) ثم تركها لا يلزم عليه الإنتمام أو القضاء، ولا يلزم على الضني جزاء ارتكاب محظور الإحرام في الحج، بأن كان محرماً، فارتكب إحدى محظورات الإحرام لا يلزم عليه جزاء ذلك المحظور، من الذم أو الصدقة أو النك، بخلاف ما كان ذلك الحق مالياً (من العبادات)، كالزكاة، فإنها لا تصح منه، لأن فيه (أداء الزكاة) ضرراً، مع عدم الوجوب عليه.

٤- ولزابع الذي هو الأول من حقوق العباد، ويكون نفعاً، كقبول الهبة، يصنع مباشرة قبول الهبة من الضيق بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض في حقه ولذلك (أي لأجل أن العمل الشافع يثبت في حق الضيق) من غير إذن الولي، تحجب أجرة لضيق المحجور الذي أجر نفسه لأحد، ثم فرغ من العمل، مع بطلان عقد لإجارة في أول الأمر، (وبكر بشرط) أن يكون لضيق حرّاً، وإما العبد المحجور إذا أجر نفسه فيجب له بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل، فلو هلك العبد في هذه الإجارة، فدلقيقة وجبة عن المستأجر، لا لأجر، لأن المستأجر يصير غصباً، فيضمن القيمة، واستحق الضيق لتزويج، (الأقل من سهم القيمة إذا حضر القتات) مع عدم جواز شهوده وحضوره موضع القتل، أي القتال بدون إذن الولي بالإجماع؛ لأن عدم جواز شهود القتل والجهاد إنما كان لدفع ضرر موت أو الخرج مع عدم وجوب الجهاد عليه فاقا بعد الجهاد وهزيمة الأعداء، فأخذ القيمة أو الرضخ نفع محض، فحكم بالاستحقاق

٥- والخامس الذي هو ثلث حقوق العباد، وهو صائر محض، كالطلاق والنحو، مثل الهبة والعتيق، فلا يملكه الضيق، ويربذ وليه، كما لا يملكه (أي النوع الخامس على الضيق غيره) (غير الضيق)، كالولي والقاضي، فليست امرأته محلاً لطلاق.

فإن شمس الأئمة السرخسي زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم، أي حكم طلاق امرأة الضيق غير مشروع أصلاً، حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق (فصارت في هذا الحكم كالأجنبية في عدم جواز طلاقها) وهذا وهم؛ فإن الطلاق يملك (يكون مملوكاً) بملك النكاح، فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح، ولا ضرر فيه (في ملك الطلاق)، بل في عدم ملك الطلاق ضرر له، باستيلاء الزوجة السوء عليه، وإما هو (أي الضرر يكون) في الإيقاع (إيقاع طلاق الضيق)، فلا يصح الإيقاع، أمّا لو تحققت الحاجة (حاجة الضيق) إليه (إلى إيقاع الطلاق) لدفع الضرر كان الإيقاع صحيحاً.

وإنما يجوز قراض القاضي ماله (مال الضيق) مع أن فيه ضرراً له؛ لأنه ليس بمتبرع، بل هو حلفظ لماله مع قدرة الاقتضاء، وطلب القرض من المستقرض بعلمه، بخلاف الأب، فإنه ليس له قدرة الاقتضاء إلا في رواية، فإن فيها (في تلك الرواية) جواز

إقراض الأب مال الضيق لو فور شفقتة.

٦ والسدس الذي هو الثالث من حقوق العبد، ودائر بين البيع والصرر، كبيع والإجارة، وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع لاحتمال الزبح، مشوب ومخلوط باحتمال الصرر، كخسارة في ماله، فبانصام رأى الولي مع عقل الضيق العاقل يدفع احتمال الضرر، فيملك الضيق هذه العقود، مع رأى الولي وإذنه

ثم عبد أبي حنيفة لما أجبر قصور الضيق (عقلاً وبدناً) برأى الولي وإذنه، كان الضيق المأدون كالبائع في نفاذ تصرفاته، فيملك مثل هذا الضيق البيع والإجارة بعين فاحش (الغبن الفاحش هو ما لا يدخل نعمة تقويم المقومين بأن راد عن أصل القيمة أو الثمن زيادة على خلاف عرف التجار، أو حظ منها كذلك) أي يملك البيع بعين فاحش مع الأجانب باتفاق الروايات عن أبي حنيفة، وفي رواية أخرى عنه، لا يملك الغبن الفاحش مع الولي؛ لأن الولي متهم في الأدن، لجوار أن يكون حيلة للأخذ عن الضيق بأقل من قيمته، وعندهما (أبي يوسف ومحمد) لا يجوز تصرف الضيق فيها دار بين البيع والضرر بالغبن الفاحش قط، لافي الأجانب ولا في الولي، وقولهما (قول أبي يوسف ومحمد) أظهر؛ لأن اعتبار الإذن شرعاً لدعم الضرر المحتمل، فلما عقد الضيق مع الغبن الفاحش تحريم أن إذن الولي لم يقع في محله.

٧ مسألة شمول رخصة السفر سفر المعصية

سفر المعصية لا يبع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة

سفر المعصية (كالسفر للشرقة والانتهاك، ولقتل أحد من المؤمنين إلى بلد بعيد مسافته مدة السفر الشرعي) لا يبع الرخصة عندنا، (رخصة الإفطار، ورخصة قصر الصلاة، ورخصة المسح إلى ثلاثة أيام ولهاها) خلافاً للأئمة الثلاثة

دليل الحنفية

لنا الاطلاق، قال الله تعالى: ﴿من كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله

الصلاة على لسان بيتكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين

و لدليل ب إطلاق نض الرخصة ، كقوله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من يوم أخر ﴾ ولم يقيد الله تعالى السفر بسفر البر وعدم المعصية
 وفي صحيح (الامام) مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما "فرض الله
 للصلاة على لسان بيتكم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين" وفي الحديث أيضاً لمط
 "السفر" مطلق

دليل الأئمة الثلاثة

قالوا الرخصة نعمة ، فلا تنال بالمعصية ، كالسكر
 قلنا ليست إياه ، بل مجاورة له ، فصار كالصلاة وفي الأرض المصوبة ،
 بخلاف سبب المعصية ، كالسكر بشرب المسكر المحرم

قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ، لرواى العقل بالشكر ، فإنه ليس بعفو
 ورخصة ، بل يترتب عليه الحكم من وقوع طلاقه وعتاقه ، ولغرامة عند اتلاف مال
 غيره ، بخلاف روال العقل بالجنون ، والإغماء ، فإنه عفو ورخصة ، ولا يترتب عليه الحكم
 قل المصنف في الجواب عن دليلهم قلنا ليست المعصية هو السفر ، بل المعصية
 مجاورة للسفر ، خارجة عنه ، فللمسافر القاطع بطريق وصفه : أحدهما قطع المسافة
 من مكان إلى مكان ، والثاني المحاربة مع الله ورسوله بقطع الطريق والحراية والانتهاك
 والمعصية هو الثاني ، لا الأول ، والشبب ليل النعمة هو الأول أي نفس السفر ،
 (وهذا تأويل عجيب ، فإنما الأعمال باسيات ، ولولم يكن السفر لم يكن قطع الطريق
 والحراية والفساد) ، ثم قاس هذا السفر بالصلاة في الأرض المصوبة ، وقال : كالصلاة
 في الأرض المصوبة ، فإنها في نفسها طاعة ، وليست بمعصية ، لكونها عبادة أساسية في
 الدين ، وشغل منك العير وأرضه بدون إذنه مجاور لصلاته وهو معصية ، فالصلاة في
 نفسها موجهة لنعمة الأجر بخلاف شغل ملك الغير بدون إذنه ، بخلاف الشبب الذي
 هو معصية في نفسه ، كالشكر الحاصل بسبب شرب المسكر المحرم ، وشغل الأرض

المعصوبة يكون بالفضلة التي هي عبادة.

٨ مسألة جواز المواخذة بالخطأ في الدنيا عقلاً

المواخذة بالخطأ جائزة عقلاً، خلافاً للمعتزلة

لنا قوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال بما يستحيل باطل

قالوا: المواخذة بالجناية، وهي بالقصد

قلنا: بعدم التثبت والاحتياط الواجبين، إلا أن فيه شبهة العدم، فلا

يؤاخذ بمحد ولا قصاص، دون ضمان المتلفات خطأ من الأموال

ويقع طلاقه عندنا، خلافاً للشافعي، لأن اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد كما في النائم

قلنا: الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي، فأقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم

المواخذة بالخطأ (في الدنيا) جائزة عقلاً (عندنا) خلافاً للمعتزلة، فأنهم لا يجوزونها.

والدليل لنا قوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال وطلب الحضور عما يستحيل باطل، ولو كانت المواخذة على الخطأ مسموعة عقلاً لم يأمرنا الله تعالى بسؤال الحضور طلب المعفرة.

دليل المعتزلة قالوا المواخذة (إنما تكون) بالجناية، وهي (الجناية تكون) بالقصد، ولا قصد في الخطأ فلا جناية ولا مواخذة

وأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا لا سلم أنه لا جناية في الخطأ، بل فيه جناية بعدم التثبت، أي بترك التثبت وترك الاحتياط الواجبين، إلا أن فيه (في الخطأ)، شبهة عدم الجناية؛ لأنه صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه" فلا يؤاخذ صاحب الخطأ بمحد ولا قصاص (لأنهما يسقطان بالشبهات،

دون صهيون المتلفعات من الأموال خطأ، فإنه (الخاطئ) يؤخذ به جبراً للخشية، لا لكونه جسيماً، ويقع طلاق الخاطئ عدماً، خلافاً للشافعي، لأن اعتبار الكلام إنما يكون بالقصد ولم يوجد من الخاطئ، فلا اعتبار لكلامه عند الشافعي، كما في النائم، فإنه لا اعتبار بكلامه، ولا يقع طلاقه

قلنا لا شك أن اعتبار الكلام بالقصد، لكن العفلة عن معنى اللفظ طلاقاً كان أو غيره) أمر خطي، فلا تناط الأحكام عن قصد المعنى، فأقيم تغيير البلوغ مقام القصد، لأن البلوغ مطقة القصد، بخلاف النوم فإن التمييز فيه متلف، فلا يقع البلوغ.

٩ مسألة الإكراه وأقسامه وحكم كل واحد منها

الإكراه ملج، وهو بما يفوت النفس أو العضو، وغيره غيره، كالحبس والصرب، وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه، ونقيضه مطلقاً، وقال جماعة يسمع في المدعى دون غيره

وقالت المعتزلة يمنع في غيره في عين المكروه عليه، دون نقيضه لنا أن الفعل محقق، والفاعل متمسك، كيف لا وهو يختار أحف المكروهين، ولما قد يعترض ما أكره عليه، كالاكراه بالقتل على شرب الخمر، فيأثم بتركه، ويحرم كعمل قتل مسلم ظلماً، فيؤجر على الترك، كعمل إجراء كلمة الكفر

وقال الفضلون المكروه عليه واجب الوقوع، وضده ممتنع والتكليف بهما محال

قلنا الإيجاب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا ينافي الاحتيار، بل هو مرجح لا موجب فتأمل

وقالت المعتزلة إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي الشرع، فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، فإنه أدفع في إجابة داعي الشرع

قلنا صحة التكليف بالصد يقتضي المقدورية، والقدرة على الشيء

قدرة على ضده

مفهوم الإكراه هو حمل العير و إجباره على ما لا يرضاه من قول أو فعل، ولا يختار مباشرته إذا ختل ونفسه، كذائي " التلويح " و"التحرير"
أنواعه: وهو على نوعين:

١- ملج صالب لجوء المكره عليه وعوفه بما (يتخوف به) ينفذ (ويهلك) نفس المكره عليه أو عضواً منه

٢- وغير ملج، وهو ما يكون بعير ما ينفذ النفس أو العضو كالإكراه بالخس والضرب

١- الإكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه، ولا بنقيضه، فطليفاً (سواء كان ملجاً أو غير ملج)، معنى كلامه أن الإكراه لا يسقط التكليف بأداء الواجب أو بالاجتناب عن الحرام، فبالإكراه على ترك الصلاة لا يصير تركها جائزاً، ولا بالإكراه على شرب الخمر تسقط حرمتها، وهذا هو المراد من (نقيض الفعل) فالإكراه على شربها لا يوجب سقوط حرمتها

٢- وقال جماعة من الأصوليين: الإكراه يمنع التكليف في الملجى دون غيره (غير ملج)

٣- وقالت المعتزلة: إن الإكراه الملجى يمنع التكليف بعين المكره عليه، وبنقيضه (بالصلاة وتركها) وفي غير الملجى الإكراه يمنع التكليف بعين الفعل، دون نقيضه

والدليل لنا أن الفعل المكره عليه (ونقيضه) ممكن الوقوع، والفاعل متمكن وقادر عليه، كيف لا يكون الفاعل متمكناً على ذلك الفعل. وهو يختار أخف المكروهين (من الفعل ونقيضه) فإن الأخف والأسهل للمكره هو الفعل المكره عليه، دون نقيضه للمحافظ على نفسه أو عضوه أو حرته وصحته

ولذا (لأجل) أن الفاعل (في صورة الإكراه) متمكن وقادر على إيجاد الفعل المكره عليه، وعدم إيجاده (لأنه يمنع مانع) قد يفترض على المكروه ما أكره عليه من الفعل،

كالإكراه بالقتل (بقتل المكره) على شرب الخمر، فيجب على المكره شرب الخمر حتى لا يُقتل، فبأنهم يترك الشرب، وقد يُحرم للفعل المكره عليه، كالإكراه على قتل مسلم ظالماً، فبأن قتل مسلم ظالماً حرام، فيؤجر المكروه على ترك قتل المسلم، كما يؤجر المكره في الإكراه على إجراء كلمة الكفر عن اللسان، إذ كفت عن إجرائها على اللسان، ولولم يكف لسانه عن إجراء كلمة الكفر لم يأثم، لأنه عمل بالرخصة، قال تعالى: ﴿لَا مِنْ أَمْرِهِ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾

دليل المضرخين بين الإكراه الملجئ وغيره

في المنع عن التكليف وعدمه

وقد اختلفوا (المضرخون بين الإكراه الملجئ وغيره في المنع عن التكليف وعدمه) الفعل المكره عليه واجب الوقوع من المكره، وهذه ممنوع الوقوع منه، والتكليف به محال.

فلما لا يسلم أن المكره عليه واجب بالذات وهذه ممنوع بالذات، بل الوجوب في الفعل، والامتناع في هذه قد يكون بالشرع، كما في الإكراه بالقتل (قتل المسلم) والإكراه بشرب الخمر، فحرمة قتل المسلم وحرمة شرب الخمر شرعية، وقد يكونان بالعقل، فبأن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أحسن (من الفعل وتركه) والإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختيار للفعل، بل هو (كل واحد من الإيجاب والامتناع) مرجع لجانب الفعل أو الترك لا موجب لأحدهما، فتأمل، فإنه دقيق.

دليل المعتزلة لدليلين بأن الملجئ مانع عن التكليف مطلقاً وغير الملجئ في عين ما أكره عليه فقط

وقالت المعتزلة إذا أكره أحد بإكراه غير ملجئ عن عين المأمور به كالصلاة، فالإتيان بالمأمور به (بعد الإكراه) إنما يكون لداعي الإكراه، فإن الإنسان يقدم دفع نفسه عن غيره، لا لداع الشرع، فلا إخلاص، لعدم الامتناع بحكم الشرع، فلا يثبت عليه (على ذلك الفعل لمكره عليه) (فلا فائدة) فلا يصح التكليف به (حين الإكراه)

بمخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، كترك الصلاة، إذا أكره بتركها، ولم يخف من المكروه، فجاء بالصلاة، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع، أي الإتيان بالنقيض أكمل في إجابة داعي الشرع ورعاية حكم الشرع، وصبر المكروه على التعذيب في سبيل الله، فيثاب على هذا التقدير، فيصح به التكليف حين الإكراه.

فلنا في جواب استدلالهم بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بهذا الفعل المكروه عليه، وصحة التكليف بالضد يقتضي كون الضد مقدوراً، والقدرة على الشيء (كالصلاة) قدرة على ضده وهو ترك الصلاة.

١٠ مسألة عدم الحرج في الدين لأشرعاً ولا عقلاً

لا حرج (في الدين) عقلاً أو شرعاً، وهو منكك، قلنا لم يجب شيء على الصبي العاقل، ولا على المعتوه البالغ، خلافاً لأبي ريد، ولم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس، دون الصوم، وشرعت العبادات في المرض قاعداً أو مضطجماً، وانتهى الإثم في الخطاء مجتهداً، وفي السيئات وسقط أكل الصائم وحفف في السفر، فشرعت الرباعية ركعتين، ومسح الخف إلى ثلاثة أيام، وثبتت الرخصة بالشرع قبل تحققه ولو أقام قبل المدة صح إقامته، ولزمت أحكام الإقامة، ولو في المفارقة، لأنه دفع لها، وبعدها لا، إلا فيما يصح فيه، لأنه رفع بعد تحققه.

﴿ما جعل الله عليكم في الدين من حرج﴾ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ لا حرج (في الدين) عقلاً (كما يقول المعتزلة، فكلمها فيه حرج عقلي لا يكون العبد مكلفاً به عندهم)، ولا شرعاً، كما هو عندنا، والدليل الآيات المذكورة قبل كلام المصنف، وهو (الحرج) كل مشكك أي يكون وجوده في أفراد متفاوتاً، فيصدق على بعض أفرادها على سبيل الزيادة، وعلى بعضها على سبيل النقص، والضعف، فإن العاجز من كل وجه حرجه أشد وأقوى من حرج العاجز من بعض الوجوه، فتخفيف الأحكام يكون بقدر الحرج في كل ذي حرج،

- ١- فلهذا، أي لأجل عدم الخرح في الدين شرعاً لم يجب شئ على الضيق العاقل، ولا على المعتوه البالغ لضعف العقل والبدن في الأول ولضعف العقل فقط في الثاني خلافاً لأبي ريد الذبوسي، فإنه قال في "التقويم" فإنما لا نسقط وجوب العبادات، لأجل العتة احتياطاً.
- ٢- ولأجل رعاية الخرح لم يجب قضاء الصلاة في (حال) الحيض والنفاس، دون الصوم، أي يجب قضاء الصوم على الحائض والنساء بعد طهرهما
- ٣- ومن أجل ذلك شرعت العبادات (الصلوات) في المرض قاعداً أو مضطجعا (أو إمياً).

٤- وانتفى الإثم في الخطأ اجتهداً (حال كونه مجتهداً) كما في القبلة

٥- وانتفى الإثم في النسيان.

٦- وسقط أكل الصائم شيئاً.

٧- وحلفت في السفر، فشرعت الزباعدة ركعتين.

٨- ويريد مدة المسح في السفر إلى ثلاثة أيام وليلاتها

٩- وثبتت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه ووصول المسافر إلى نهاية السفر، ونظام مدة السفر إلى ثلاثة أيام، ولو أقدم المسافر (نوى الإقامة) قبل المدة (قبل مدة السفر) صح إقامته، ولزمته أحكام الإقامة من الثيام، والمسح إلى يوم وليلة وغيرهما، ولو كانت إقامته في المفارة التي لا يثبت فيها، مع أن المفارة ليس بمحل الإقامة، لأنه (صيرورته مقيماً) قبل المدة رفع للسفر قبل تحققه، ورفع السفر بنية الإقامة رفع للرخصة التي كان سببها السفر، وبعدها (بعد مدة السفر) لا يصح كونه مقيماً إلا فيها (في موضع) يصح فيه كونه مقيماً من مصر أو قرية، لأنه (كونه مقيماً بعد مدة السفر) رفع للسفر بعد تحققه، وتجهيد الإقامة.

١١ مسألة أهلية العبد (ضد الحق) للتصرف وملك اليد
العبد أهل للتصرف، وملك اليد عندنا، خلافاً للشافعي

لنا أنها بأهلية التكلم والدمه، والأولى بالعقل، وهو لا يحتل بالرق، ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للمخلق

والثانية بأهلية الإيجاب عليه، والاستيجاب له، ولتحققهما خوطب بحقوقه تعالى، وبصح إقراره بالحدود والقصاص، وأما الحجر لحق المولى، فإنه فك الحجر، ورفع المانع، لإثبات الأهلية، قلوا لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً لملكه، لأن التصرف سبب له (والمملك) مسبب عنه، واللازم باطل إجماعاً، وإذا لم يمكن أهلاً للتصرف لم يمكن أهلاً للبدل لأن البدل إنما تستفاد بملك الرقبة، أو التصرف، وقد انتفيا

قلنا التحلف لمانع، لا لعدم المقتضى، ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف

العبد أهل للتصرف وملك اليد عبداً خلافاً لشافعي فعندنا يكون العبد أهلاً للتصرف في الأموال، ولذا كية الشيء بدءاً، وعندنا شافعي هو ليس بأهل للتصرف وملك اليد، ولكن يغير التصرف وملك اليد بإذن المولى

والدليل لنا، أن أهلية التصرف وأهلية ملك اليد يكونان بأمرين

الأول بالأهلية للتكلم، أي كون الإنسان أهلاً أن يتكلم في أموره وتصرفاته لأن الكلام المعتبر يكون سبباً للحكم، كما في العقود، والثاني بالذقة، أي كون الإنسان أهلاً للعهد والذقة وصالحاً للخطاب بالأحكام

والأولى (أهلية التكلم) تكون بالعقل، فإن العقل إذا كان سالماً عن الآفة يكون صاحبه صالحاً للخطاب، وهو (لعقل) لا يحتل (لا يأتي فيه خلل ونقصان) بالرق ولذا (لعدم الخلل في عقله) كانت رواية الرقيق (العبد) ملزمة للعمل للمخلق، وقُبلت أخباره في الديانات، مثل الهدية، وطهارة الماء وبحاسته، وتقبل شهادته في هلال رمضان، والثانية (أهلية الذقة) تكون بأهلية الإيجاب عليه (والاستيجاب له) بأن وجب عليه الحقوق، ووجب حقه على غيره

ولتحققهما (تحقق أهلية الإيجاب وأهلية الاستيجاب) في العبد خو طيب بحقوقه تعدى من التوحيد والعبادة والضلالة والضوم، ويصيح إقراره بالحدود والقصاص، فإذا أقر العبد بما يوجب الحد، وجب عليه الحد، وإذا أقر بما يوجب القصاص، وجب عليه القصاص.

وإنما الحجر والمنع عن التصرفات المالية بحق المولى، وإذن المولى للتصرف من التصرفات فك حجرة، ورفع مانع تصرفه، ولا يكون في الإذن إثبات الأهلية للعبد، بل الرقة منعت ظهور الأهلية الشافعية.

دليل الشافعية: قالوا لو كان العبد (الرقى) أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك، لأن التصرف سبب له (للملك) والملك مسبب عن التصرف، ثم الملك يبيح التصرف في الشيء، كما أن التصرف يبيح الملك في البيع والشراء، لأن بين الشئ والمستحب استلزاماً. واللازم (كون العبد أهلاً للملك) باطل إجماعاً، فكونه أهلاً للتصرف (وهو المملوك) أيضاً باطل، وإذا لم يكن العبد أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لملك اليد أيضاً، لأن اليد على الشيء تستلزم ملك الرقة أو التصرف وقد انطب.

فتدلي جوابه تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف في العبد إنما يكون للمنع يمنع أهلية الملك، وهو كون رقبته مملوكة لسيده، لا لعدم المقتضى، أي ليس تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف لعدم ما يقتضي أهلية الملك وهو أهلية التصرف، بمعنى ليس سبب أهلية التصرف هو أهلية الملك، حتى تنتفي أهلية التصرف بانتفاء أهلية الملك (بل) ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف بمعنى لا نسلم أن ملك التصرف لا يستلزم إلا من ملك الرقة لجواز تعدد أسباب ملك التصرف.

١٢. مسألة تتفرع على مسألة أهلية العبد

لو أذن له المولى في نوع كان له التصرف مطلقاً، ويثبت يده على كسبه، كالمكاتب، وإنما ملك حجره، دون المكاتب، لأن فك حجره بلا عوض، فيكون كالعبد، بخلاف الكتابة، فهو كالبيع

لو أذن المولى له (لعهده) في نوع من التجارة (كـتجارة الطعام) كان له التصرف مطلقاً، أي في جميع أنواع التجارة، وثبتت يده على جميع كسبه كالمكاتب، (والفرق بين التزقيق المأذون، والمكاتب أنه إنما يملك حجره (المأذون) دون حجر المكاتب، لأن فك حجر المأذون بلا عوض، فيكون كالبهية، بخلاف فك الحجر بالمكاتب، فإنه (عقد الكتابة) في كونه بعوض كالبيع، فإن المولى يبيع المكاتب على نفسه، ولئنه بدل الكتابة

١٣ مسألة أن الموت هادم لأساس التكليف

الموت هادم لأساس التكليف فلا يبقى على دمة الميت إلا ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والمصوب أو بـال تركه كالديون، والوصايا، والتجهيز، ويقدم بالإجماع، فلا يصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنها ضمّ الدمة إلى الدمة في المطالبة، ولا مطالبة، فلا ضم، وعندهما تصح، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر، هما على، فصل عليه، ولأن الميت لا يبرأ، ولما يطالب به في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع بالأداء

والجواب أنه يحتمل الصدق وأن يكون أقراراً بكفالة سابقة، وفيه ما فيه، والمطالبة الأخرى باعتبار الإثم لا يفتقر إلى بقاء الدمة، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له، فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل، فيظهر في حق من عليه دون من له

الموت هادم لأساس التكليف، فلا يبقى على ذمة الميت (بعد الموت) غير ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والمصوب، فإن للمودع ومالك المصوب أن يأخذ المودع والمصوب، كما كانا في حياته، وغير ما كان متعلقاً بمال تركه، كالديون والوصايا، والتجهيز، ويقدم التجهيز على الديون والوصايا بالإجماع.

فلا تصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأن الكفالة ضمّ الدمة (ذمة الكفيل) إلى الدمة (ذمة المكفول عنه) في المطالبة، ولا مطالبة بعد الموت، فلا

صمم الدمة ولا كفالة بعده

وعندهم (أي يوسف ومحمد) تصح الكفالة عن الميت، وبه قالت الأئمة الثلاثة،
لحديث جابر "إن أبا قتادة قال هما (لديماران) عليهما رسول الله، فصلن عليه" فكمل
أبو قتادة عن الميت، ولأن الموت لا يبرئ الميت عن الدين، وبذا (لعدم برائته) يطالب
بأندين في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع للميت بالأداء عنه، أي بأداء الغير عنه عنه.

والجواب عنه أنه يحتمل عدة الأداء، لا الكفالة، ويحتمل أن يكون إقراراً بكفالة
سابقة، وفيه مافيه من تأيد الجواب الذي قل في "تعليقه": فيه إشارة إلى ما في صحيح
ابن حبان، فقال أبو قتادة أنا أكفل به، أي بالوفاء على الكفالة السابقة، وانطابقة
الأخروية باعتبار الإثم، أي إثم عدم إيصال الدين إلى صاحبه، لا تفتقر إلى بقاء ذمة
الميت، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له (الدين)، لأن سقوط الأداء بالموت
بضرورة فوت المحل (محل فعل الأداء) يظهر هذا السقوط في حق من عليه الدين، دون
حق من له الدين، فيبقى الدين من جهة من له.

الهم لك الحمد والفضل وانكرم، ومنك التوفيق والحول
والقوة بأن وفقني باختتام شرح هذا الكتاب "مسلم" صعوبته،
المعروف تعويته، المشتمل على الإيجاز المخل، وعن الإعجاز المذل،
أعني "مسلم الثبوت" الذي الهم الله المصنف بتأليفه وبيان تاريخه.

قاله وكتبه

محمد أنسور البدر محطاني

عمره في كراتشي ليلة الأربعاء

السادس من شهر شعبان ١٤٣٠ هـ

المحتويات

٥	مقدمة الشارح
٨	المصباح التي استقيمت منها
٩	عمل في هذا الشرح
١٠	خطبة الكتاب وشرح ألقاظها
٢١	قوله :أما بعد
٢٦	البرهان النسي والإلى
٢٧	واضح علم أصول الفقه
٢٩	جمع الأصول بد الفروع والمشروع إلى المعقول
٣١	سم الكتاب "المسلم"
٣١	تاريخ تأليف الكتاب
٣٢	بيان أجزاء الكتاب
٣٣	المقدمة وأنواعها
٣٤	حد العلم وموضوعه وغايته
٣٦	تعريف "الأصل" لغة واصطلاحاً
٣٦	شرح المفردات
٣٨	مصاديق "الأصول"
٣٩	المكان التطبيقى للاحتياج إلى الأدلة الإحالية
٤٠	نسبة علم أصول الفقه إلى الفقه
٤١	التعريف الأول للفقه
٤٢	شرح التعريف
٤٤	التعريف الثانى للفقه

- ٥١ استعملت في أدلة الحق
- ٥١ استعملت في أربع للفقهاء والإشارة إلى رده
- ٥٢ تعريف أصول الفقه لقباً
- ٥٧ أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة
- ٥٧ اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص
- ٥٩ موضوع علم أصول الفقه
- ٦٠ أقوال المصنف بالنسبة حجبة الإجماع والقياس
- ٦٢ هل تكون الأحكام أيضاً داخلية في موضوع علم أصول الفقه؟
- ٦٤ فائدة علم أصول الفقه وغايته
- ٦٥ المقالة الأولى في المبادئ الكلامية
- ٦٥ جعل المطلق جزءاً من الكلام
- ٦٦ الجواب الضروري من المبادئ المنطقية
- ٦٧ حكم النظر في الأدلة
- ٦٧ المبدأ الثاني
- ٦٨ والمبدأ الثالث
- ٦٩ أنواع الكلى
- ٧٠ شرح العبارة
- ٧٤ قوله فانهم ان هذا السامع الخ
- ٧٤ المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه
- ٧٥ الإرادات الواردة على التعريف
- ٧٥ الإرادات الثلاثة
- ٧٦ أنواع المعرف وتعرفها
- ٧٧ أنواع التعريف الخليلي
- ٧٧ الثاني وتعرفه
- ٧٨ صحة بحث المعرف بإشكال الإمام الرازي

- ٨٠ المبدأ الخامس في تعريف الدليل
- ٨١ أنواع الدليل باعتبار الدلالة
- ٨١ أجزاء الدليل
- ٨٢ تعريف القياس
- ٨٣ الصور الخمس لإنتاج القياس
- ٨٥ اعتراض ابن الهيثم في "تحرير الأصول"
- ٨٥ ليراد آخر على اشتراط إيجاب الصغرى
- ٨٦ تفصيل الجواب موقوف على مقدمة
- ٨٨ بيان الشكل الثاني وشرائطه
- ٨٨ الأمور التي تدل عليها عبارة المصنف
- ٨٩ اعتراض ابن الحاجب على إنتاج الشكل الثاني
- ٩٠ بيان الشكل الثالث وبيان شرائط إنتاجه
- ٩١ الصور الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصال
- ٩٢ الاعتراض على إنتاج رفع التالى رفع المقدم
- ٩٣ شرح الجواب وحاصله
- ٩٤ القياس الاستثنائي الاتصال وأقسامه
- ٩٦ المبدأ الأول من المبادئ الكلامية
- ٩٦ الرد على هابدى السومفات
- ٩٦ مسئلة إفادة النظر العلم
- ٩٩ المذاهب في إفادة الدليل العلم
- ١٠٢ المقالة الثمانية في المبادئ الفقهية
- ١٠٣ الباب الأول في الحاكم (من هو؟)
- ١٠٣ معاني حسن الأفعال وقبحها
- ١٠٤ الفرق بين الماتريدية والمعتزلة في كونها عقليتين
- مذاهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

- ١٠٥ في وجوب لتكليف بمجرد العقل
- ١٠٥ أنواع الخمس والقبض عبدالمعتزلة
- ١٠٦ لإشكال على اسوع لأول
- ١٠٧ خلاصة الإشكال وحاصل الجواب
- ١٠٨ اختلاف المعتزلة فيما يوجب الخمس والقبض في الأفعال
- ١٠٩ قول بعض الخنعية ان الخمس والقبض العقليين قد يوجبان الحكم
- ١١٠ حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان
- ١١٠ دليل الماتر بدية على ان الخمس والقبض يكونان لذات الفعل
- ١١٣ دلائل الأشعرية المخصصة على كونها شرعية
- ١١٨ فائدة في بيان مذاهب الخمسة في مسئلة الاختيار
- ١٢٢ شرح كلام المصنف
- ١٢٥ أدلة المعتزلة على نفى شرعية الخمس والقبض في الأفعال
- ١٢٦ أصل الجواب عن دليل المعتزلة
- ١٢٧ بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه
- ١٢٧ اجواب الصحيح عن دليلهم
- ١٢٨ دليلهم الثاني على كون الخمس والقبض عقليين
- ١٢٩ الجواب من جانب الأشاعرة
- ١٢٩ ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة
- ١٣٠ بيان ما يدرم على الأشاعرة من الإشكال
- ١٣٠ ١ مسئلة وجوب شكر المنعم عقلاً
- ١٣١ رد المصنف استدلال المعتزلة بوجوب ثلاثة
- ١٣٢ دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم
- ١٣٣ ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة
- ١٣٤ ٢ مسئلة قدم الحكم وحدوثه وعدم العلم ببعض الأحكام
- ١٣٦ ماهو الأصل في الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع وبعبارة

- أنواع الأفعال عند المعرلة ١٣٧
- الجواب عما يرد عن هذين القولين ١٣٨
- خلاصة الجواب ١٤٠
- انتميه إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح ١٤١
- ماذا يفيد الأمر بطلب الحسن لعينه أو الحسن بغيره ١٤٢
- الباب الثاني في الحكم ١٤٤
- الأممات والإشكالات الأربعة عن تعريف الحكم والجواب عنها ١٤٤
- الجواب عن إشكال ابن الهمام في "التحرير" ١٤٦
- جواب الإشكال عن قدم الخطاب وحدوث الحكم ١٤٧
- جواب إشكال يرد عن كون الثلاثة كافية عن خطاب الله ١٤٩
- جواب إشكال الوارد عن جعل الثلاثة كافية بلكتاب ١٥٠
- بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم ١٥٠
- شرح قيود التعريف والمسام الحكم الفقهي ١٥١
- دفع الاعتراض عن كلام الأصوليين ١٥٣
- الإيراد على الجواب الثاني والجواب عنه ١٥٣
- خلاصة كلام السيد ١٥٥
- أقسام الحكم الوضعي والخطاب الوضعي ١٥٦
- المسائل المتعلقة بالأحكام العملية ١٥٧
- مسئلة الواجب (الفرض) الكفائي وإيهام المكلف ١٦٠
- أدلة القائلين بالوجوب على البعض ١٦١
- مسئلة الواجب المخير وإيهام في المكلف به ١٦٥
- الدليل على أن الواجب (في الواجب المخير) أمر واحد ١٦٧
- أدلة من قال أن الواجب (في الواجب المخير) هو الجميع ١٦٧
- أدلة القائلين بأن الوجوب (في الواجب المخير) واحد معين ١٧٠
- تقسيم وقت الواجب (المؤقت) ١٧٢

- ١٧٣ أنواع لوقت الواجب المؤقت
- ١٧٣ تعريف انظر في الرد على ابن الهمام
- ١٧٤ تعريف المعيار
- ١٧٥ مشكلة وقت أداء الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٧٧ دليل المذهب الأول (جمهور)
- ١٧٨ الدليل على بطلان مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني
- ١٧٩ جواب آخر من جانب القاضي
- ١٧٩ دليل القاضي وأتباعه على مذهبهم
- ١٨٠ الجواب عن هذا التصحيح
- ١٨٢ مشكلة السبب في وقت الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٨٤ مشكلة انظر مع على أصل الختمة
- ١٨٥ الاعتراض على الكلام المذكور إليه والجواب عنه
- ١٨٦ مشكلة نفس الوجوب وجوب الأداء والفرق بينهما
- ١٨٧ انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء
- ١٨٨ الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه
- ١٨٩ الاعتراض من جانب بعض الختمة والجواب عنه
- ١٨٩ مشكلة ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالنسب
- ١٩٠ الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه
- ١٩١ الأصل الفقهي في هذا المقام
- ١٩٢ مسائل الأداء والإعادة والقضاء وتعريفها
- ١٩٣ أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب
- ١٩٤ إطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب
- ١٩٤ مستند تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت
- ١٩٥ جواب عن جانب القاضي
- ١٩٦ شرط الجواز سلامة المناقبة لا العلم به

- ١٩٨ _____ مسألة وجوب القضاء هل هو ينص جديداً أو ينص الأداء
- ١٩٨ _____ أنواع القضاء
- ٢٠٠ _____ الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين وكونه في غاية السقوط
- ٢٠١ _____ أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء
- ٢٠١ _____ مدم هذا البناء من جانب المصنف
- ٢٠٢ _____ النقض على دليل الخفية والجواب عنه
- ٢٠٣ _____ مسألة كون مقدمة الواجب واجباً والمذهب فيه
- ٢٠٤ _____ الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ما هو؟
- ٢٠٥ _____ سوال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٦ _____ التبرع على أن مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٧ _____ مسألة أن وجوب الشيء يتضمن حرمة هذه أو كراهته
- ٢٠٩ _____ هل النهي عن شيء يتضمن الأمر بضده؟
- ٢١١ _____ السؤال وجوابه
- ٢١٢ _____ القاعدة الأولى والثانية
- ٢١٤ _____ مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
- ٢١٤ _____ مفهوم النسخ وأنواعه
- ٢١٦ _____ معاني لفظ (الجائز) الخمسة
- ٢١٧ _____ مسألة اجتماع الوجوب والحرمة في الجنس الواحد والنوع الواحد
- ٢١٩ _____ تعيين محل النزاع
- ٢٢٠ _____ دليل المجهور على جواز الاجتماع في الواحد النوعي
- ٢٢٠ _____ الإشكال على صحة الصلاة في الأرض المفصورة والجواب عنه
- ٢٢١ _____ نقض صحة الصلاة في دار مفصورة بعدم صحة صوم يوم النحر
- ٢٢٢ _____ ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه
- ٢٢٣ _____ إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض
- ٢٢٤ _____ الدليل الثالث الضعيف للمجهور على جواز الاجتماع

- ٢٢٦ _____ مسألة جواز تحريم واحد غير معين من الأشياء المعلومه
- ٢٢٦ _____ أنواع تحريم أحد الأشياء المعلومه
- ٢٢٨ _____ مسئله كون المنسوب مأموراً به حقيقة والمذهبان فيها
- ٢٢٨ _____ أدلة الخنفية
- ٢٢٩ _____ أدلة المحققين فيها
- ٢٣٠ _____ مسئله عدم كون المنسوب سبباً للتكليف
- ٢٣١ _____ مسئله ان المكروه كالمنسوب في التكليف وعدمه
- ٢٣١ _____ شرح الإلغاز
- ٢٣٢ _____ مسئله كون الإباحة حكماً شرعياً ومسائلها الأربع
- ٢٣٣ _____ مسئله عدم جنسية المباح للواجب
- ٢٣٤ _____ مسئله عدم وجوب المباح والرد على من قال لوجوبه
- ٢٣٧ _____ مسئله صيرورة المباح واجباً ولزوم النقل بالشروع
- ٢٣٧ _____ مسئله العزيمة والرخصة وتعرفهما
- ٢٣٨ _____ أنواع الرخصة وحكمها
- ٢٣٩ _____ المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة
- ٢٤١ _____ مسئله عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات
- ٢٤٢ _____ مفهوم الغاية عند الفقهاء
- ٢٤٥ _____ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو فعل المكلف
- ٢٤٥ _____ مسئله في عدم جواز التكليف بالمتنع (بأنواعه الأربعة)
- ٢٤٦ _____ دليل الماتريدية ومحقق الأشاعرة
- ٢٤٧ _____ وجه منع التكليف بالمحال في الحقيقة
- ٢٤٧ _____ إشكالات بعض الأفاضل، والجواب عنها
- ٢٤٨ _____ جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً
- ٢٥٠ _____ أدلة القائلين بجواز التكليف بالمتنع وقوعه
- ٢٥٢ _____ مسئله كون القدرة مقارنة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة

- ٢٥٣ جواب المصنف عما أرموا على الأشعرى
- ٢٥٣ الدليل الثاني للأشاعرة على جواز التكليف بالممتنع
- ٢٥٤ نقل جوابان آخران والرد عليهما
- ٢٥٥ مشكلة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٦ الاختلاف في أن الكافر هل مكلف باعتقاد الفروع أم لا؟
- ٢٥٧ أدلة من ينفي تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٩ أدلة مثبتة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٦٠ مشكلة أن التكليف يكون بالفعل أو به وبعدمه
- ٢٦٢ التعريف الصحيح للقدرة
- ٢٦٣ دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه ورده
- ٢٦٣ مشكلة أن التكليف يكون قبل الفعل أو معه
- ٢٦٥ تعيين محل النزاع وذكرنا على قول الأشعرى ثم الرد عليه
- ٢٦٥ دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل
- ٢٦٦ مشكلة اختلاف الأشعرى والماتريدي في كون القدرة قبل الفعل أو معه؟
- ٢٦٧ دلائل الماتريدي على كون القدرة قبل الفعل
- ٢٦٨ جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني
- ٢٦٩ دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله
- ٢٦٩ أجوبة المصنف عنها
- ٢٧٠ المسائل المظرفة على كون القدرة قبل الفعل أو معه
- ٢٧١ مشكلة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة وتعرفها
- ٢٧٣ رد المصنف على صاحب التحرير
- ٢٧٥ مشكلة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء
- ٢٧٧ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
- ٢٧٧ مشكلة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب
- ٢٧٩ ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

- ٢٨٠ الاستدلال على عدم شرعية فهم الخطاب للتكليف
- ٢٨٢ مشكلة تكليف المعدومين حين نزول التكليف
- ٢٨٤ دليل القائلين بامتناع تكليف المعدوم
- ٢٨٧ مشكلة التكليف بالفعل الممكن انتفى شرط وقوعه عند الأمر
- ٢٨٩ دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء
- ٢٨٩ دليل المعتزلة على عدم جواز التكليف بذلك الفعل
- ٢٩٠ مشكلة صحة إسلام الصبي العاقل
- ٢٩١ مشكلة اشتراط العقل للتكليف
- ٢٩٤ مشكلة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها
- ٢٩٩ مشكلة تحول رخصة السفر سفر المعصية أيضاً
- ٢٩٩ دليل الحنفية
- ٣٠٠ ودليل الأئمة الثلاثة
- ٣٠١ مشكلة جواز المؤاخضة بالخطاء في الدنيا عقلاً
- ٣٠٢ مشكلة الإكراه وأقسامه وحكم كل واحد منها
- ٣٠٤ دليل المفرقين بين الإكراه الملجئ وغيره في المنع عن التكليف
- ٣٠٥ مشكلة هدم الحرج في الدين، لا شرعاً ولا عقلاً
- ٣٠٦ مشكلة أهلية العبد (هذا الحر) للتصرف وملك اليد
- ٣٠٨ مشكلة تنفرع على مشكلة أهلية العبد
- ٣٠٩ مشكلة أن الموت هادم لأساس التكليف

المحتوى بامتداد..... ٣١١.....